تلاشِ اقبال

ڈاکٹر محمد علی صدیقی

پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی

تلاشِ اقبال

ڈاکٹر محمد علی صدیقی

پاکستان اسٹڈی سینٹر،
جامعہ کراچی

maablib.org

©

جملہ حقوق محفوظ

بحق پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی

(مصنف کی آراء سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں)

اشاعتِ اوّل	ــــــــــ	دسمبر ۲۰۰۲ء
ناشر	ــــــــــ	ڈاکٹر سید جعفر احمد، نگراں ڈائریکٹر، پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی
طابع	ــــــــــ	معیز پراس، کراچی
قیمت	ــــــــــ	۲۰۰ روپے

ــــــ ملنے کا پتہ ــــــ

ایڈمنسٹریٹیو آفیسر، پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی

پوسٹ بکس نمبر۔۸۴۵۰، کراچی۔۷۵۲۷۰

ای۔میل: pscuok@yahoo.com, pscku@wtmeca.net

فہرست

سرآغاز :	ڈاکٹر سید جعفر احمد	۵
دیباچہ :	ڈاکٹر محمد علی صدیقی	۹
پہلا باب :	علامہ اقبال کا عہد	۱۳
دوسرا باب :	علامہ اقبال کا فلسفۂ خودی اور وحدت الوجود	۲۳
تیسرا باب :	مجدد الف ثانی، اقبال اور تصوف	۲۹
چوتھا باب :	کیا اقبال واقعتاً وحدت الوجودی تھے؟	۳۷
پانچواں باب:	اقبال اور مولانا رومی	۴۸
چھٹا باب :	اقبال اور حلاج	۵۶
ساتواں باب:	علامہ اقبال اور قراۃ العین طاہرہ	۶۴
آٹھواں باب:	اقبال و غالب...ایک تقابلی مطالعہ	۷۲
نواں باب :	سر سید احمد خاں اور اقبال	۸۶
دسواں باب:	اقبال اور اسلامی نشاۃ الثانیہ	۹۵

گیارہواں باب:	ترقی پسندی کی ایک جہت، اقبال	۱۰۱
بارہواں باب:	اقبال، شارحینِ اقبال کے نرغے میں	۱۱۴
تیرہواں باب:	روایت، اقبال اور شریعتی	۱۱۹
چودہواں باب:	فکرِ اقبال کا 'نیا مطالعہ'	۱۲۵
پندرہواں باب:	اقبال ۔ جہانِ دیگر	۱۴۱
سولہواں باب:	اقبال اور فیض، حسن و بصیرت کے داعی	۱۴۹
ضمیمہ نمبر ۔ ۱:	علامہ اقبال کا خطبۂ صدارت (اجلاس مسلم لیگ الٰہ آباد ۔ ۱۹۳۰ء)	۱۵۳
ضمیمہ نمبر ۔ ۲:	علامہ اقبال کا خط مولانا راغب احسن کے نام	۱۸۰
ضمیمہ نمبر ۔ ۳:	قائدِ اعظم کے نام اقبال کے دو خط	۱۸۲
ضمیمہ نمبر ۔ ۴:	دیباچۂ مثنوی اسرارِ خودی	۱۸۶
ضمیمہ نمبر ۔ ۵:	دیباچۂ رموزِ بے خودی	۱۹۱
اشاریہ		۱۹۳

maablib.org

سرآغاز

علامہ اقبال کی فکر ونظر کی توضیح وتشریح میں گزشتہ ساٹھ پینسٹھ برسوں میں سینکڑوں نہیں بلکہ ہزاروں کتابیں منظرِ عام پر آ چکی ہیں۔ اس ذخیرۂ اقبالیات میں زیرِ نظر کتاب کو ہم اس اعتماد کے ساتھ شامل کر رہے ہیں کہ یہ اس میں ایک قابلِ قدر اضافے کی حیثیت رکھے گی۔ اقبال بیسویں صدی کے سب سے بڑے اردو شاعر ہی نہیں ہیں بلکہ اپنی صدی کے اہم ترین مسلم مفکروں میں بھی ان کا نام سرِفہرست ہے۔ بیسویں صدی میں استعمار کی شکست اور نو آزاد ملکوں کے ظہور کے عالمگیر رجحان کے حصے کے طور پر بہت سے مسلم ممالک بھی آزادی کی منزل تک پہنچنے میں کامیاب ہوئے۔ آزادی کے حصول کی جدوجہد محض ایک سیاسی جدوجہد ہی نہیں تھی بلکہ اس کے پیچھے ایک ثقافتی اور ذہنی تبدیلی کا عمل بھی کام کر رہا تھا۔ جس چیز کو مسلم نشاۃ الثانیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے وہ ہماری دانست میں ہندوستان کے تناظر میں مسلم تاریخ کے ثقافتی حوالوں اور جدید اور ہم عصر سماجی وسیاسی رجحانات کے سنجوگ سے ابھرنے والا ایک جدید نظامِ فکر واحساس تھا۔ علامہ اقبال اسی جدید نظام کے ایک وکیل، ایک شارح اور مؤید تھے۔

اقبال اپنے عہد سے متاثر بھی ہوئے اور انہوں نے اپنے عہد کو متاثر بھی کیا۔ ان کے خیالات میں وقتاً فوقتاً تبدیلیاں بھی واقع ہوتی رہیں اور تصورات کے دائرے وقت کے ساتھ بڑے دائروں میں ضم بھی ہوتے رہے لیکن یہی حقیقت اس امر کی دلیل بھی ہے کہ انہوں نے ایک سوچنے والا اور تخلیقی ذہن پایا تھا۔ اقبال اپنے عہد کی ٹھہری ہوئی اور منجمد روایتی مسلم سوچ کے برعکس نئے فکری سانچوں کی تشکیل کرتے ہیں۔ وہ ایک کھلے ذہن کے انسان کی حیثیت سے مغرب اور مشرق اور ماضی اور حال کے تمام منابعِ فکر سے اکتساب کرتے ہیں۔ وہ مغرب کے بیشتر سماجی و

سیاسی رجحانات کے ناقد ہیں۔ مگر مغربی علوم کے حوالے سے 'خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانشِ فرنگ' کا دعویٰ کرنے کے باوجود اقبال نے مغربی علوم اور عمرانی افکار سے اکتساب کرنے میں اجتناب سے کام نہیں لیا۔ یہی نہیں بلکہ مغربی منہاجِ فکر کو برتنے کا ایک رجحان بھی ان کے ہاں دیکھا جا سکتا ہے۔ چنانچہ جہاں ایک طرف وہ حقوقِ بشر اور عدلِ عمرانی کے تصورات کے علمبردار ہیں جو در اصل ان کے عہد میں روحِ عصر کی حیثیت اختیار کر چکے تھے، وہیں دوسری جانب ان کا تبدیلی وارتقا کا تصور جس کے تہہ در تہہ رموز ان کی شاعری کے علاوہ ان کے شہرۂ آفاق لیکچروں یعنی Reconstruction of Religious Thought in Islam میں بھی آشکارا ہوتے ہیں، بڑی حد تک اس جدلیاتی طرزِ فکر کے عکاس ہیں جو ہیگل اور مارکس کے زیرِ اثر ان کے عہد میں مقبول ہو چکے تھے۔ سو اقبال کے بارے میں یہ مؤقف اختیار کرنا شاید مناسب نہ ہو کہ کیونکہ وہ مغرب کے بعض تصورات، ثقافتی پہلوؤں اور سیاسی اداروں کے ناقد ہیں، لہٰذا وہ مغرب کو بحیثیتِ مجموعی رد کرتے ہوں۔ اقبال نے مغرب کے نظری اور فکری سانچوں سے جو کچھ اخذ کیا ہے اس سے انکار ممکن نہیں ہے۔

ایک بڑا مفکّر اور شاعر اپنے عہد کو متاثر کرنے کی جو اہلیت رکھتا ہے، اس کے پیچھے کارفرما سب سے اہم حقیقت خود کو زمانی اور مقامی تقسیموں سے ماورا رکھنے میں اس کی کامیابی ہوتی ہے۔ اقبال نے بھی خود کو کسی خاص خطے یا مقام کا اسیر نہیں کیا اور انسان کو اور کائنات کو اپنے نظامِ فکر کی منزل کے طور پر برتنے کی کوشش کی۔ ان کے کلام اور فکر میں موجود دیگر تمام مقامی اور زمانی حوالے اس وسیع تر نظام کے حصے کے طور پر ہی سامنے آتے ہیں۔ اقبال کے کلام کی یہی آفاقیت ان کو تاریخ ادب میں ایک مستقل مقام فراہم کرے گی۔ علامہ اقبال کی شاعری کی یہی آفاقی قدریں اور ان کی ذیلی زمانی اور مقامی تشکیلات اور تعبیریں ہی اس کتاب کا موضوع ہیں۔ مصنف نے اس کتاب میں جہاں اقبال کی شاعری کے داخلی پہلوؤں سے بحث کی ہے وہیں اقبال پر اثر انداز ہونے والے خارجی حوالے کو بھی منظرِ عام پر لانے کی کوشش کی ہے۔ کتاب کے کئی ابواب فلسفۂ خودی، تصوف اور متعلقہ موضوعات کا احاطہ کرتے ہیں جبکہ دوسرے مضامین فکرِ اقبال کا موازنہ غالب، سرسید احمد خان، ڈاکٹر علی شریعتی وغیرہ سے کرتے ہیں۔ ان تمام مضامین میں تحقیق کا رنگ غالب ہے اور بحیثیتِ مجموعی اس کتاب کو صرف تنقید ہی نہیں، تحقیق کی کتاب بھی قرار

دیا جاسکتا ہے۔اور کیونکہ تحقیق کا منصب مسلمات کو چیلنج کرنا ہے یا موجود حقائق کے اثبات کی توثیق کرنا ہے لہٰذا ڈاکٹر صدیقی، اقبال کے حوالے سے یہی دونوں کام اس کتاب میں کرتے نظر آتے ہیں۔ اقبال ان کے ممدوح ہی نہیں ہیں بلکہ ان کی تحقیق کا موضوع بھی ہیں اور وہ اس موضوع کو معروضیت کے ساتھ برتنے کی کوشش کرتے ہیں۔

علامہ اقبال کی فکر اور شاعری پر ڈاکٹر محمد علی صدیقی کی اس کتاب کو اہلِ شوق کی نذر کرتے ہوئے مجھے مسرت کے علاوہ یک گونہ فخر بھی ہے۔ڈاکٹر محمد علی صدیقی ایک ادبی نقاد اور پاکستانیات کے ایک ماہر کی حیثیت سے کسی تعارف کے محتاج نہیں ہیں۔انہوں نے گزشتہ چالیس پینتالیس برسوں میں اردو اور انگریزی زبانوں میں ادب اور سماجی موضوعات پر اتنا کچھ لکھا ہے کہ ان کی تحریریں بجائے خود اب ایک مطالعے کا موضوع بن سکتی ہیں۔ادب کے باب میں انہوں نے نظری اور عملی دونوں طرح کی جو تنقید نگاری کی ہے اس کا خاصا حصہ کتابوں کی شکل میں مدوّن ہو چکا ہے جبکہ بے شمار مضامین ہنوز ترتیب دیئے جانے کے منتظر ہیں۔ ڈاکٹر صدیقی انگریزی روزنامہ 'ڈان' میں بھی کوئی چالیس سال سے سوائے ایک آدھ وقفے کے، تقریباً مسلسل ہی ادبی کالم 'ایرئیل' کے قلمی نام سے تحریر کر رہے ہیں۔ ان کے یہ کالم صرف ادبی بیٹھکوں کی روداد ہی نہیں سناتے بلکہ ادبی مسائل پر ان کی ٹھوس آراء کو بھی پیش کرتے ہیں۔انہوں نے اپنے ان کالموں میں وقت کے اہم تر ادبی مسائل اور ادبی حلقوں میں زیرِ بحث سوالات ہی کو برسرِ آئینہ لانے کی کوشش نہیں کی بلکہ وہ خود بھی نئی بحثوں کو چھیڑنے کا موجب بنے ہیں۔ان کے یہ سب کالم اگر یکجا ہوں تو ہمارے گزشتہ تقریباً چار عشروں کی تہذیبی زندگی کا ایک اجمالی خاکہ ہمارے سامنے آسکتا ہے۔ میری کوشش ہے کہ صدیقی صاحب کو یہ کام کرنے پر آمادہ کیا جاسکے۔

موجودہ کتاب علامہ اقبال پر پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی کی دوسری کتاب ہے۔ سینٹر اس سے قبل 'اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید' کے عنوان سے ایک اور کتاب پیش کر چکا ہے جو 'تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ' کے موضوع پر اقبال کے مشہورِ زمانہ لیکچروں کے اوپر ہمارے سینٹر کے ایک سیمینار میں پڑھے گئے مقالات پر مشتمل ہے۔اس کتاب نے علمی اور ادبی حلقوں میں غیر معمولی پذیرائی حاصل کی تھی۔ امید ہے کہ زیرِ نظر کتاب بھی ان حلقوں میں قبولِ عام کی مستحق ٹھہرے گی۔

آخر میں اس کتاب کی تصنیف و تدوین کے لئے میں ڈاکٹر محمد علی صدیقی صاحب کا ممنون ہوں۔اس کتاب میں شامل کچھ مضامین ماضی میں مختلف ادبی جرائد میں شائع ہو چکے ہیں جبکہ چند ایک مضامین نئے ہیں۔ان تمام مضامین کو موجودہ کتاب کے لئے مرتب کرتے وقت ڈاکٹر صدیقی نے ان پر نظرِ ثانی کی ہے۔اس کے علاوہ مختلف حوالہ جات کو جہاں جہاں وہ نامکمل تھے، مکمل بھی کیا ہے۔یہ مشقت انہوں نے میری خواہش پر برداشت کی ہے، جس کے لئے میں ان کا ممنون ہوں۔ڈاکٹر صدیقی نے کتاب کا مسودہ اپنے چند احباب سے پروف ریڈنگ کروا کر سینٹر کے سپرد کیا تھا۔بعدازاں اس کے اگلے مسودوں کے پروف پڑھنے کا کام سینٹر کی معاونِ تحقیق عظمیٰ فرخ نے سرانجام دیا۔اس کے علاوہ انہوں نے بہت محنت سے اس کا مفصّل اشاریہ بھی ترتیب دیا۔اُن کی یہ خدمت لائقِ تحسین ہے۔

امید ہے کہ سینٹر کی اس پیشکش کو علمی حلقوں کی طرف سے خوش آمدید کہا جائے گا۔

ڈاکٹر سید جعفر احمد

پاکستان اسٹڈی سینٹر،
جامعہ کراچی،
۲۵ر دسمبر ۲۰۰۲ء

دیباچہ

علامہ اقبال پر اپنی کتاب 'تلاشِ اقبال' پیش کرتے ہوئے مجھے احساس ہے کہ 'اقبالیات' کے شعبے میں اب تک سینکڑوں ماہرین نے اپنی گراں قدر تصنیفات کے ذریعے برِصغیر کے عظیم فلسفی شاعر کے حضور خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔ میری کتاب ایک حقیر نذرانۂ عقیدت ہے، علامہ اقبال کے حضور۔ اور مجھے اس امر کا احساس ہے کہ یہ کتاب اقبال شناسی میں اضافہ نہ ہو سکے تو کم از کم میری فہرستِ کتب میں اضافہ ضرور ہے۔

ایک دن خیال آیا کہ مختلف اوقات میں لکھے گئے مضامین کے ساتھ کچھ نئے مضامین کا اس طور اضافہ کیا جائے کہ یہ کتاب اقبال کی زندگی، فکر اور برِصغیر کی سیاست میں اُن کی اہمیت کے بارے میں منتشر اجزا کی کسی قدر شیرازہ بندی کر سکے۔ موخرالذکر جہت پر بعض ضروری دستاویزات بطورِ ضمیمہ جات شامل اشاعت کی گئی ہیں تا کہ کتاب میں شامل مضامین میں جہاں جہاں اِن دستاویزات کو حوالۂ گفتگو بنایا گیا ہے اُن کی تلاش سے بچا جا سکے۔ بعض حلقوں میں یہ تاثر عام کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ علامہ اقبال کے خط بنام مولانا راغب احسن میں جس 'تحریک پاکستان' سے براُت کا اعلان کیا گیا ہے وہ قرار دادِ لاہور (۱۹۴۰) کے 'پاکستان' پر صادق آتا ہے۔ اقبال کا خطبہ الہ آباد، مولانا راغب احسن کے نام علامہ اقبال کا خط اور اُس کے بعد محمد علی جناح کے نام اقبال کے خطوط کے مطالعے سے صورتِ حال واضح ہو جاتی ہے۔ عجیب اتفاق یہ ہے کہ ۱۹۷۱ کے بعد کا پاکستان علامہ اقبال کے تصوّرِ پاکستان سے زیادہ قریب تر ہے۔ ۱۹۷۱ سے پہلے کا پاکستان محمد علی جناح کا پاکستان تھا جس میں ۱۹۴۵ء۔۱۹۴۶ء کے انتخابات کے نتیجے میں منتخب ہونے والے مسلمان ارکانِ مرکزی اسمبلی وصوبائی اسمبلیوں نے پاکستان اسکیم سے یہ مراد لی

تھی کہ برِ صغیر کے مشرقی اور مغربی مسلمان اکثریتی منطقے آزاد ریاستوں کے بجائے ایک متحدہ آزاد ریاست کی شکل اختیار کریں گے۔

علامہ اقبال پر میری کتاب شاعرِ مشرق پر سولہ مضامین پر مشتمل ہے۔ مضمون بہ عنوان 'اقبال کا عہد' علامہ کی تمام تر زندگی اور شعری کاوشوں کا اجمالی طور پر احاطہ کرتا ہے۔ اور 'اقبال، ترقی پسندی کی ایک جہت' اور 'اقبال اور اسلامی نشاۃ الثانیہ' اُن کی فکر کے غالب رجحان سے بحث کرتے ہیں جب کہ میرا مضمون 'روایت، اقبال اور شریعت' بھی فکرِ اسلامی کے تناظر میں فکرِ اقبال تک رسائی کی ایک کوشش ہے۔

اقبال کا فلسفۂ خودی۔۔Self یا Ego کو مغربی اور مشرقی حوالوں سے سمجھنے کی ایک کوشش ہے اور اس ضمن میں 'علامہ اقبال کا فلسفۂ خودی اور وحدت الوجود'، 'کیا اقبال واقعتاً وحدت الوجودی تھے؟'، 'مجدد الف ثانی اور اقبال' اور 'اقبال اور رومی' تصوف کے بارے میں فکرِ اقبال کے مختلف عناصرِ ترکیبی سے بحث کرتے ہیں۔ میرے خیال میں اقبال نے 'اسرارِ خودی' کے مقدمے میں اپنے فلسفۂ خودی کی جس خوبصورت انداز میں توضیح کی ہے (یہ مقدمہ بطور ضمیمہ کتاب کا حصہ ہے) اور مقدمہ رموزِ بے خودی میں اس بحث کا جس انداز میں تکملہ کیا ہے اُس کے بعد یہی کہا جاسکتا ہے کہ حسین منصور بن حلاج کے بارے میں اپنے نظرِ ثانی شدہ خیال کی روشنی میں اقبال جس اسلامی فلسفۂ وحدت الوجود کے قائل ہیں وہ تحرک اور پیکارِ زیست پر استوار ہے اور نطشے کے Will to Power کے نظریے سے قریب تر ہے۔ لیکن یہ حقیقت بھی اپنی جگہ ہے کہ علامہ اقبال کا عالمِ اسلامی تاہنوز مغربی استعمار کی نت نئی شکلوں کا تابع مہمل ہے اور اس کے لیے زمانۂ حال کی آزادی ماضی کی غلامی سے چنداں مختلف نہ ہوسکی۔

اس کتاب میں شامل مضامین کے عنوانات سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہ مضامین اقبال شناسی کے بعض اہم پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ پہلو اچھوتے ہوں لیکن ہر لکھنے والے کا زاویۂ نظر بعض پہلوؤں کو قدرے مختلف انداز میں دیکھنے کی کوشش ہوتی ہے اور یہ اختلافِ نظر بڑا ضروری ہے۔

علامہ اقبال میری زندگی میں ۱۹۴۶ء۔۱۹۴۷ء میں داخل ہوئے۔ مجھے خوب یاد ہے کہ اُن دنوں بچوں کے لیے اقبال کی نظمیں میرے دوستوں میں بہت مقبول ہورہی تھیں اور میں

نظموں سے مسحور ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ میرا شہر امروہہ علامہ اقبال پر بری طرح فریفتہ تھا۔ اقبال پر میرا پہلا مضمون ۱۹۷۵ میں شائع ہوا تھا یعنی آج سے ۲۷ سال پہلے۔ میں اُس وقت اپنی عمر کے چوتھے عشرے میں داخل ہو چکا تھا۔ اس عرصہ میں بہت کچھ تبدیلیاں آئیں۔ میری جوانی کے زمانے میں انیسویں صدی میں پیدا ہونے والے بزرگ موجود تھے۔ مولوی عبدالحق ہی کی مثال لیجئے۔ اُنہوں نے سرسید کی آنکھیں دیکھی تھیں جنھوں نے ۱۸۵۷ء کا خونیں المیہ اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔ یعنی میری آنکھوں نے ایک سے ایک اُن بزرگوں کو دیکھا ہے جنھوں نے انیسویں صدی سے نصف اول کے بزرگوں کو دیکھا ہے۔ بزرگ ہم عصروں نے علامہ اقبال کو بھاٹی گیٹ کے بازارِ حکیماں کی دکانوں کے 'تھڑوں' پر بیٹھے خوش گپیاں کرتے دیکھا تھا۔ پھر انارکلی، میکلوڈ روڈ اور جاوید منزل کے مکانوں میں مشغولِ کار اقبال کو دیکھا اور سُنا تھا۔ اقبال کے بارے میں میرے ذہن کی تشکیل میں اِس oral history نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ 'زبانی تاریخ' زمینی صداقتوں کو خاطر خواہ اہمیت دیتی ہے اور اس کے لیے احساسِ اہمیت ہماری سائیکی میں توازن قائم رکھتا ہے۔ آج بھی وہ مکان موجود ہیں جن میں کبھی اقبال مکین تھے لیکن ان مکانوں کے سامنے سے گزرنے والوں کی اکثریت اپنے ذہنوں پر اُس بھاری شخصیت کی یادوں کا 'بوجھ' محسوس کرنے سے عاری نظر آتی ہے۔ شاید اسی لئے کہ اب اہم شخصیات کے بارے میں جوش و جذبے سے باتیں کرنے کا رواج بھی دم توڑ رہا ہے۔ میں نے کوشش کی ہے کہ ہر وہ اہم واقعہ جو علامہ اقبال کی زندگی میں اہمیت رکھتا ہے اشارتاً ہی سہی، اگر اپنی اہمیت کے مطابق حیطۂ تحریر میں آنا چاہتا ہے تو پھر وہ بلا کسی تردد کے آئے۔ سیاق و سباق کے ساتھ حقیقی واقعات کی ترسیل بلا جواز حیرانگی کو راہ پانے نہیں دیتی۔ سرسید احمد خاں پر طعن و تشنیع کی بارش ہوئی تھی سو ہوئی، علامہ اقبال کے بعض فیصلے ایک خاص حلقے میں نامقبول ہوئے سو ہوئے لیکن سرسید اور اقبال کے حاصلات آج مُعترضین کا تمسخر اُڑاتے ہیں اس لیے کہ عظیم شخصیات زندگی کو کُلّی طور پر دیکھتی ہیں، جُزوی طور پر نہیں۔

یہ مضامین اس توقع کے ساتھ نذرِ قارئین کئے جا رہے ہیں کہ میرے خیال میں ادیب پر اپنے وقت کی سب سے اہم شخصیت کے بارے میں سوچنا اور لکھنا ایک ایسا فرض ہے جس کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے۔ آخر ایسا کیوں ہوا کہ اقبال ہی میرے لئے اوّلین موضوعِ کتاب بنے۔

مجھے توقع ہے کہ آپ اس کتاب کو نہ صرف توجہ سے پڑھیں گے بلکہ اِس کتاب کو زیادہ بہتر بنانے کی غرض سے مجھے میری کوتاہیوں اور لغزشوں سے آگاہ بھی کریں گے۔ میں اس کتاب کے لیے اپنے جُملہ اہل خاندان اور علاوہ اپنے بچپن کے دوست پروفیسر مناظر حسن اور دوستوں کے اُس جذبۂ ہمت افزائی کے لیے شکر گزار ہوں جنھیں مجھ سے بے جا توقعات رکھنے میں کمال حاصل ہے۔ یعنی قمر رئیس، شارب ردولوی، شاہد نقوی، حسن عابد، راحت سعید، شمس الدین، واحد بشیر، ڈاکٹر سید جعفر احمد، آغا سُہیل، اظہر جاوید اور ظفر اقبال۔ ظفر اقبال اب ظفر عظیم کے نام سے دنیائے شاعری میں قدم رکھ چکے ہیں۔ وہ میرے لئے صرف ایک دوست ہی نہیں بلکہ ایک مسیحا نفس وجود ہے۔ اور ناسپاسی ہوگی اگر میں اپنے پرانے دوست سلیم عاصمی کا ذکر نہ کروں جس نے مجھے جنوری ۲۰۰۱ء کی ایک شام فون کیا 'بھائی، کب ریٹائر ہوئے'۔ میں نے کہا 'کل' اُس نے کچھ توقف کے بعد کہا 'تو پھر مسئلہ کیا ہے۔ آئندہ ہفتے سے 'ڈان' میں کالم لکھنا شروع کر دو' میں نے جواب دیا۔ 'اچھا'۔ یقین مانیے کہ مجھے اُس دن عاصمی کی آواز بہت اچھی لگی تھی۔ عاصمی کے ساتھ نامور مصور اور میرے عزیز دوست۔۔۔علی امام کے لیے بھی حرفِ سپاس لازمی ہے کہ وہ گزشتہ چند سال سے ایک سینئر کے بجائے صرف ایک قریبی دوست ہے۔ وہ شاید اپنے دمِ آخر یں بھی مجھ سے فنونِ لطیفہ پر باتیں کرتے رہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اُن کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ مونس وہمنوا دوست ایک ایک کر کے رخصت ہو چکے۔ کبھی کبھی یہ صورت حال ناقابل برداشت ہو جاتی ہے۔ اس مثلث کی تیسری شخصیت ڈاکٹر منظور احمد ہیں جنہوں نے مجھے اپنی اعلیٰ ظرفی اور بے ریا دوست داری سے بہت متاثر کیا ہے۔

آخر میں میں اپنے شیخ الجامعہ ہمدرد یونیورسٹی جناب ڈاکٹر اسمٰعیل سعد کا شکر گزار ہوں کہ جنھوں نے ہر موقع پر میری ہمت افزائی کی ہے۔ وہ اس دور میں ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی اخلاقی اقدار کے صحیح عکاس ہیں۔ میرے دوست توصیف چغتائی اور پروفیسر حسن عابد میرے دلی شکریے کے مستحق ہیں جنھوں نے اس کتاب کی پروف ریڈنگ کی اور میں وقار احمد صاحب کا بھی شکر گزار ہوں کہ جنھوں نے بڑی محنت سے اس کتاب کی کمپوزنگ کی اور اسے آپ تک پہنچانے میں میری مدد کی۔ اب یہ کتاب آپ کے حوالے ہے اور آپ ہی اس کتاب کی منصفی کے فرائض انجام دیں گے۔

محمد علی صدیقی۔ کراچی

۱۵۔ دسمبر ۲۰۰۱

علامہ اقبال کا عہد

علامہ اقبال کا سالِ پیدائش (۱۸۷۷ء) اس لحاظ سے بھی برصغیر کی تاریخ کا اہم سال ہے کہ اس سال انقلاب ۱۸۵۷ء کو برپا ہوئے ۲۰ سال مکمل ہو چکے تھے۔ علامہ کے والد شیخ نور محمد اور استاد مولوی میر حسن ۱۸۵۷ء کے انقلاب کی ہولناکیوں کے عینی گواہ تھے اور ننھے اقبال نے بہت زیادہ نہ جانتے ہوئے بھی، اپنے بچپن کی آنکھوں سے ایک ایسے شہر (سیالکوٹ) کو چین کا سانس لیتے دیکھا تھا جس کے در و دیوار سکھ دور کی ہولناکیوں کے عینی شاہد تھے اور جس کے باشندوں کے ذہنوں پر ۱۸۵۷ء کی خونی یادیں ثبت تھیں۔

لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ مسلّم تھی کہ پنجاب ہی وہ واحد صوبہ تھا جس کا مسلمان دیگر ہندوستانی صوبوں کے مسلمانوں کے برخلاف انگریزوں کے بارے میں نسبتاً زیادہ مثبت اور خوشگوار جذبات رکھنے پر مکلّف تھا اور یہی وجہ ہے کہ پنجاب کے عام لوگ بھی ہندوستان کو پنجاب کے جغرافیے سے باہر کی حقیقت سمجھتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد پنجاب میں جس بڑے پیمانے پر ترقیاتی کام شروع ہوئے، زراعت، صنعت، تعلیم، صحت اور ریلوے کے نظام کے ساتھ انگریزی افواج کے لیے چھاؤنیاں، وہ اس قدر نمایاں تھے کہ اگر سید محمد لطیف کی تحریر کردہ لاہور اور پنجاب سے متعلق تحریروں کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ملکہ وکٹوریہ کی گولڈن جوبلی یعنی ۱۸۸۷ء کے سال پنجاب میں فقید المثال جوش و خروش دیکھنے میں آیا جس کے اقبال بھی گواہ تھے۔ علامہ اقبال اُردو کے اُن چند شعرا میں سے ہیں جنہوں نے ملکہ وکٹوریہ کی وفات (۱۹۰۱ء) پر ایک مرثیہ بھی تحریر کیا تھا۔

پنجاب کی اہمیت صوبہ سرحد اور بلوچستان کے حوالے سے وسطی ایشیا اور ایران سے

قربت، برطانوی افواج میں اس کی عددی برتری اور کراچی کی بندرگاہ سے قریبی تعلق کی وجہ سے بھی بڑھی۔ بمبئی سے سندھ کی علیٰحدگی کی تحریک کے زمانے میں سندھی مسلم سیاستدانوں کی خاصی بڑی تعداد پنجاب کو بمبئی پر ترجیح دے رہی تھی۔ علامہ اقبال بھی سندھ کی بمبئی سے علیٰحدگی کے حامی تھے۔ پنجاب نے مغربی تعلیم کے لیے جس رغبت اور جوش وخروش کا مظاہرہ کیا اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ سرسید احمد خاں کی تحریک، ان کے اپنے صوبے کے مقابلے میں، پنجاب میں بلاتفریق مذہب زیادہ کامیاب ہوئی۔ علامہ اقبال کے والد اور استاد اس تحریک سے والہانہ لگاؤ رکھتے تھے۔

نوجوان اقبال نے ۱۸۹۳ء میں اسکاچ مشن اسکول سے میٹرک پاس کیا وہ اس سے پیشتر ایک دینی مدرسے میں بھی تعلیم پاتے رہے تھے۔ اسکاچ مشن کالج سے ۱۸۹۵ء میں انٹر میڈیٹ کیا اور پھر لاہور آ گئے تاکہ اعلیٰ تعلیم جاری رکھ سکیں۔ انہوں نے گورنمنٹ کالج، لاہور میں بی۔اے میں داخلہ لیا۔ یہ کالج دراصل دہلی کالج کی نئی شکل تھا۔ بیشتر فرنیچر بھی دہلی کالج سے آیا تھا۔ اقبال کے والد شیخ نور محمد کشمیری النسل بزرگ تھے۔ وہ بہت زیادہ مرفع الحال نہ تھے۔ اقبال کے والد اپنا تعلق ایک برہمن خاندان سے جوڑتے تھے اور اقبال کی شاعری میں اسی وجہ سے برہمن زادگی پر فخر ومباہات کے جذبات ملتے ہیں۔

میرے خیال میں اقبال جیسے حساس نوجوان کے لیے جنگِ بلقان اور اٹلی کے طرابلس پر حملے نے ملّی سیاست پر سے کچھ ایسے پردے اٹھائے کہ انہوں نے مضمحل اور طاقتور اقوام کی سائیکی میں موجود فرق پر غور وخوض شروع کیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ مسلمانوں کے زوال کا اصل سبب یہ ہے کہ وہ جہد للبقاء کے بنیادی سبق کو فراموش کر چکے ہیں۔ وہ 'مخزن' میں شائع شدہ مضمون 'قومی زندگی' میں بہت واضح طور پر کہہ چکے تھے کہ اس دنیا میں صرف وہی وجود زندہ اور باقی رہ سکتا ہے جو زندہ اور باقی رہنے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ اس کا مقدر معدومی ہوگا۔ انہوں نے مسلمانانِ ہند پر واضح کیا کہ وہ خود کو خدا کی منتخب مخلوق نہ سمجھیں جو زوال اور شکست وریخت کے عمومی قانون سے مستثنیٰ ہو سکتی ہے۔

اقبال بّرصغیر میں انگریزی عمل داری کو برطانوی ہند کے لیے جدید عہد کا پیامبر سمجھتے تھے لیکن اس کے ساتھ وہ مسلمانوں کو پیکارِ حیات میں علوم سے لیس اور عزم وایقان سے سرشار ایک ایسی قوت دیکھنا چاہتے تھے جو اپنے بل پر ترقی کر سکے۔ وہ طاقت واقتدار کی دریوزہ گری کو نازیبا

سمجھتے تھے۔اسی لئے توانہوں نے مولانا محمد علی جوہر جیسے رہنما کو جوان کے کلام کا عاشق تھا خلافت کے مسئلے پر آڑے ہاتھوں لیا اور کہا:

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے
تو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی

اقبال نے جنگِ عظیم اول میں تُرکوں سے فاش غلطی سرزد ہوتے ہوئے دیکھی۔ تُرکی سینکڑوں سال سے برطانیہ کا حلیف تھا۔ برطانیہ نے اپنے مفاد کے تحت، اور وہ یہ کہ روس درّۂ دانیال کے ذریعے گرم پانیوں کی طرف نہ آسکے، قسطنطنیہ پر روس کا قبضہ ہونے نہیں دیا لیکن ترکی نے جنگِ عظیم اول میں برطانوی مشورے کے خلاف غیر جانبدار رہنے میں سبکی محسوس کی اور وہ جرمنی کا حلیف ہوگیا جس کی بدولت اسے اپنے روایتی حلیف سے بھی جنگ کرنی پڑی اور اسی سبب سے وہ شرقِ اوسط کے عرب ملکوں سے دستبردار ہوا۔ اگر نوجوان تُرک افسر برطانیہ اور یونان کے خلاف سینہ سپر نہ ہوتے تو آج تُرکی مشرقی ایشیائے کوچک کے ایک حصہ تک محدود ہوگیا ہوتا۔ بنابریں علامہ اقبال نوجوان ترکوں یعنی جمہوریت پسند قوم پرستوں کے حامی تھے اور خلیفۂ وقت کے حق میں نہ تھے جو برطانیہ کی گود میں کھیل رہا تھا۔ برِصغیر کی تحریکِ خلافت بیک وقت مصطفیٰ کمال اور ترک خلیفہ کی حامی تھی یہ ایک دلچسپ اور متضاد صورتِ حال تھی لیکن اس دور کی تحریکِ خلافت کے رہنماؤں کو کون سمجھاتا؟

اقبال برِصغیر کی متشدد و مذہبی سیاست سے اسی لیے بیزار تھے کہ یہ سیاست متضاد مفادات کی نگہبان تھی اور اسے اپنی بوالعجبی کا اندازہ تک نہیں تھا۔ ادھر برطانیہ زارِ روس کے خاتمے کے بعد تُرک معاملات میں اس قدر دلچسپی نہیں لے رہا تھا جس قدر زارِ روس کے زمانے میں، اور شاید اس لئے بھی کہ روسی انقلاب کے قائد لینن (Lenin) نے زارِ روس کے زمانے کے تمام استعماری فیصلوں کو بہ یک جنبشِ قلم منسوخ کر دیا تھا اور ترکوں کی مصیبت کی گھڑی میں، حیرت انگیز طور پر، غازی مصطفیٰ کمال کا ساتھ دینے کا اعلان کر دیا تھا۔ علاوہ ازیں برطانیہ نوآبادیاتی دور کے جمع کردہ سرمائے کے بل بوتے پر عالمی طاقت بن جانے کے بعد انیسویں صدی کی تیسری دہائی

میں اتنی بڑی تجارتی و صنعتی قوم نہ رہ پایا تھا جو وہ تیس چالیس سال پہلے تھا۔ جاپان جس تیزی کے ساتھ عالمی سیاست کے افق پر چھا رہا تھا اور ۱۹۰۴ء۔۱۹۰۵ء میں روس پر فتح پانے کے بعد ایشیائی اقوام کا ہیرو بن رہا تھا، اس نے برطانیہ میں ہندوستان کے بارے میں ایک اضطراری کیفیت پیدا کر دی تھی۔۱۹۰۹ء میں منٹو مارلے اصلاحات (Minto - Morley Reforms)، ۱۹۱۹ء میں مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات (Montagu-Chelmsford Reforms) اور ۱۹۲۷ء میں سائمن کمیشن (Simon Commission) اور اس کے بعد راؤنڈ ٹیبل کانفرنس کے سلسلے نے ثابت کر دیا تھا کہ برطانیہ خاصی جلدی میں ہے اور وہ ہندوستان کی آئینی ترقی کا خواہاں ہے اور کم از کم ڈومینین کا درجہ (Dominion status) دینے کے لیے تیار ہے جس کی متشدد سیاسی حلقوں خصوصاً مولانا حسرت موہانی اور ان کے ساتھیوں نے شدید مخالفت کی تھی۔

بہر حال اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد ۱۹۳۰ء (حصہ ضمیمہ۔ نمبر ا) گول میز کانفرنسوں، کمیونل ایوارڈ (Communal Award)، ۱۹۳۵ء کے آئین اور اس کے تحت ہونے والے صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات سے ایک حقیقت واضح ہوئی کہ مسلم لیگ مسلم اکثریتی صوبوں کے مقابلے میں مسلم اقلیتی صوبوں میں زیادہ مضبوط جماعت کے طور پر موجود ہے۔ اس لئے محمد علی جناح نے پنجاب و بنگال پر خصوصی توجہ دی۔ دریں اثنا علامہ اقبال اور محمد علی جناح کے مابین زیادہ اشتراکِ عمل دیکھنے میں آیا۔ اقبال ۱۹۳۵ء کے بعد پنجاب مسلم لیگ کے سکریٹری کے طور پر کام کر رہے تھے۔

میرا خیال ہے کہ اقبال کے پہلے دو شعری مجموعے 'اسرارِ خودی' (۱۹۱۵ء) اور 'رموزِ بے خودی' (۱۹۱۸ء) برِصغیر کی مسلم کمیونٹی کی دگرگوں حالت کے اسباب اور حیاتِ نو کی سیاسی ضرورت کی انتہائی خوبصورت جمالیاتی توضیحات ہیں اور وہ ایک طرف اقبال کے فلسفۂ فن کی عملی تصویر پیش کرتی ہیں اور دوسری طرف خودی یا ego کے ارتقا اور اس حد تک ارتقا کی تلقین کرتی ہیں کہ وہ مشیت الٰہی کے ازلی و ابدی قانون کے ساتھ ہم رشتہ ہو کر اپنی حقیقت کو پالے اور کامران ہو جائے۔ 'رموزِ بے خودی' خالصتاً برِصغیر کے سیاسی تناظر میں مسلمانوں کے قومی وطن کے حصول کا راستہ ہے جو اجتماعیت کے احساس کے بغیر ممکن نہیں۔ اقبال کے ذہن میں فلسفۂ خودی پیش کرتے ہوئے بعض یورپی Volitionists کے افکار پیش نظر تھے جنہوں نے تاریخ کے بارے میں اپنے

نظریات کے ذریعے اپنی اقوام کو متحد کیا۔ بعض نے اپنی قوموں کو غلط انداز میں یکجا اور متحد الخیال بنایا کہ آج تاریخ ان کے افکار پر شرمندہ ہے۔ اقبال کا مطمحِ نظر بالکل صاف تھا۔ ایک اقلیت جو مذہب اور ثقافت کی مخصوص تعریف کی روشنی میں خود کو علیٰحدہ قوم سمجھتی ہے اس کے اندر پائے جانے والے احساسِ مغائرت اور اپنی علیٰحدہ قومیت کا احساس ختم نہیں کیا جاسکتا۔ اگر آئر لینڈ کے پروٹسٹنٹ اپنے ہی ملک کی کیتھولک آبادی کے ساتھ قومیت کا رشتہ استوار کرنے کے لیے تیار نہیں ہو پاتے تو پھر برِ صغیر کے مسلمان جن کے یہاں مذہب اور کلچر کے حوالے سے قوم کے اجزائے ترکیبی یکسر مختلف تھے، اور جن کا تجربہ ہی یہ تھا کہ انہیں مختلف مذہب و کلچر سے تعلق رکھنے کی پاداش میں الگ تھلگ رکھا جاتا ہے، اکثریتی آبادی کے ہاتھوں اپنے سیاسی مستقبل کی باگ ڈور کس طرح دے سکتے تھے۔ اگر اکثریتی آبادی والی جماعت اپنی مُسلم اقلیت کو آئینی تحفُّظات فراہم کرنے پر راضی ہو جاتی تو صورتِ حال یقیناً مختلف ہوتی۔

اقبال شعری مجموعوں کے آئینے میں

اقبال کے پہلے شعری مجموعے 'اسرارِ خودی' (۱۹۱۵ء) سے لے کر آخری شعری مجموعے 'ارمغانِ حجاز' (نومبر ۱۹۳۸ء) تک ان کے نظریۂ فن، خودی، عشق، عقل، علم، ارادہ، انسان و کائنات اور انسان و خدا کے مابین جمالیاتی آمیزش اور آویزش کی شاعری ہے جس کی تہہ تک مخصوص سیاسی، معاشی تناظر میں جائے بغیر نہیں پہنچا جاسکتا۔

ہم علامہ اقبال کے شعری مجموعوں میں سیاسی اور معاشی مضامین کے شعری اظہار کا اجمالی طور پر جائزہ لیں گے۔ اقبال کی فکر کا بنیادی محور ہی یہ ہے کہ وہ کس طرح اپنی اقتصادی، سیاسی اور معاشرتی طور پر تباہ حال قوم پر واضح کرسکیں کہ اسے صرف بیرونی آقاؤں نے اپنے استبداد کے پنجوں میں جکڑا ہوا نہیں ہے بلکہ اس کا سب سے بڑا دشمن خود اس کا اپنا تصوّرِ خودی ہے۔ اور اس تصورکی مدد سے اسے ترکِ دنیا اور ترکِ ترک کی راہ پر ڈالنے والے وہ مشائخ کبار ہیں جو اسے غیر سیاسی، غیر علمی اور غیر سائنسی خطوط پر چلتے رہنے کی تلقین کررہے ہیں۔ اقبال نے فلسفۂ خودی پر زور ہی اس لئے دیا کہ صرف ایک شعوری طور پر تحرک (motivation) پائے ہوئے شخص ہی سے یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ استحصال کی جملہ صورتوں کا ادراک کرے اور پھر اس دلدل سے نکل سکے

جس میں وہ پھنسا ہوا ہے۔

سب سے پہلے ہم 'اسرارِ خودی' کا سرسری جائزہ لیتے ہیں۔ یہ مثنوی علامہ نے اپنے والد کے اصرار پر لکھی تھی۔ وہ چاہتے تھے کہ بوعلی قلندر کی مثنوی کی طرز پر ایک مثنوی لکھی جائے۔ اقبال نے اس مثنوی پر کچھ کام بھی کیا لیکن وہ اسے جاری نہ رکھ سکے۔ پھر وہ 'اسرارِ خودی' کی طرف آئے۔ انہوں نے نکلسن کے نام اپنے خط میں اپنا نظریہ پیش کیا ہے۔ یہ ایک ایسی قوم کے لیے 'خودی' کی تعمیر اور اس سے محیّر العقول کام لینے کی ترغیب ہے جو حوصلے ہار چکی ہو اور تقدیر کے تصور کے سامنے سرِ تسلیم خم کر کے فرار کے راستے پر چل رہی ہو۔

علامہ اقبال 'اسرارِ خودی' کے بعد 'رموزِ بے خودی' کی طرف آتے ہیں اور انہیں اندازہ ہوتا ہے کہ تعمیر خودی کے بعد اجتماعیت یا ملّی زندگی کے تقاضے پورے کرنے ضروری ہو جاتے ہیں۔ انفرادیت سمِ قاتل ہے اور اجتماعیت کے احساس کے زیرِ اثر بڑی تبدیلیاں پیدا کرنے سے کامیابی حاصل ہو سکتی ہے۔ 'رموزِ بے خودی' اقبال کی سیاسی سوچ کا اشاریہ ہے اور انہوں نے برصغیر کی مسلم سیاست میں جو کچھ بھی حصہ لیا اس کا منبع 'رموزِ بے خودی' میں پوری صراحت کے ساتھ بیان کردہ سوچ سے مترشح ہو جاتا ہے۔

'رموزِ بے خودی' کے بعد 'پیامِ مشرق' (۱۹۲۳ء) کی طباعت ہوتی ہے۔ یہ مجموعہ گوئٹے کے 'پیامِ مغرب' کے جواب میں تحریر ہوا۔ گوئٹے کا خیال تھا کہ صرف مغربی دنیا ہی انسانیت کو درپیش ہر مرض کا علاج ہے۔ گوئٹے مشرق اور اسلام کے بارے میں خاصا منفی تھا۔ گوئٹے (۱۷۴۹ء تا ۱۸۳۲ء) نے اٹھارویں صدی کے نصف آخر اور انیسویں صدی کے نصف اوّل پر گہرے اثرات مرتب کئے۔ ۱۷۷۳ء میں اس نے حضرت محمد ﷺ پر ایک نظم 'ترانہ محمد ﷺ' (Mohomet is Gesong) لکھا۔ پیغمبر اسلام کو ایک چشمے سے تعبیر کیا اور وحدت الوجود کا مدرّس بناتے ہوئے احترام کے چند کلمات استعمال کئے لیکن وہ اپنے پیش رو قائدین کے نقشِ قدم سے ایک انچ پیچھے نہیں ہٹا بلکہ آگے نکل گیا۔ گوئٹے نے اس نظم میں خیال ظاہر کیا تھا کہ 'محمد ﷺ ابتدا میں مخلص تھے، بعد میں وہ 'مادیت' اور 'بوالہوسی' کا شکار ہو گئے اور ان کا روحانی حصہ ضائع ہو گیا۔' اقبال نے 'پیام مشرق' میں بڑی خوبصورتی سے گوئٹے کے اسلامی تہذیب پر مردنی چھا جانے کے الزام پر سخت گرفت کی ہے لیکن شاید ان کے سامنے گوئٹے کی نظم نہیں تھی اس لئے وہ

اُسی حافظ کے حوالے سے گوئٹے کی توصیف وتکریم سے متاثر ہوئے جسے انہوں نے 'اسرارِ خودی' میں گوسفندانِ قدیم میں شمار کیا تھا۔

'پیامِ مشرق' کے بعد 'بانگِ درا' (۱۹۲۴ء) کی باری آتی ہے۔ اس مجموعے میں اقبال کی ابتدائی شاعری کے علاوہ جہاں ہمالہ، عہدِ طفلی، ابرِ کوہسار، ایک مکڑا اور مکھی، ایک پہاڑ اور گلہری، بچے کی دعا، ہمدردی، ماں کا خواب، آفتابِ صبح، تصویرِ درد، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، نیا شوالہ، کنارِ راوی، فاطمہ بنت عبداللہ، خضرِ راہ اور طلوعِ اسلام جیسی نظمیں ہیں وہیں اس میں اُردو غزل کا ایک ایسا رنگ بھی نظر آتا ہے جو اقبال کے ساتھ مخصوص ہو کر رہ گیا ہے۔

'بانگِ درا' کے بعد 'زبورِ عجم' (۱۹۲۷ء) کی باری آتی ہے۔ اگر آپ 'بانگِ درا' سے 'زبورِ عجم' کا زمانہ دیکھیں تو یہ برِصغیر میں ہندو مسلم اتحاد کے چکنا چور ہونے کا زمانہ ہے۔ اقبال پنجاب کی سیاست میں داخل ہو چکے ہیں۔ وہ پنجاب کے شہری مسلمانوں کی نیابت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ برطانیہ بیسویں صدی کی آئینی ترقی کی تیسری قسط کے لیے سائمن کمیشن بھیج رہا ہے۔ اقبال اس دور سے ہراساں ہونے کی بجائے رجائیت اور ایقان سے لبریز نظر آتے ہیں۔ خودی پر نئے نئے رنگ میں اور مختلف النوع موضوعات کے تحت شعر کہہ رہے ہیں۔ ۶۶ غزلوں کے اس مجموعے میں غلامی اور آزادی کے اثرات پر طبع آزمائی کی گئی ہے۔

'جاوید نامہ' (۱۹۳۲ء) میں علامہ اقبال نے پیرِ رومی کی سربراہی میں ہفت افلاک کی سیر بیان کی ہے۔ پیرِ رومی اقبال کو فلک مشتری پر ارواح جلیلہ (حلاج، قراۃ العین طاہرہ اور غالب) سے ملواتے ہیں اور ان ارواح کو 'گیتی گداز' قرار دیتے ہیں یعنی ایک ایسے عشقِ صادق کے سالک جن کے عشق کی تمازت سے دنیا پگھل جاتی ہے۔ اقبال نے ڈانٹے کی 'ڈیوائن کامیڈی' (Divine Comedy) اور ابنِ عربی کے 'معراج نامہ' کی ہئیت (form) سے بھرپور فائدہ اٹھایا ہے۔ اس کتاب میں علم، عقل اور عشق کا موازنہ بطورِ خاص اہم ہے۔

'بالِ جبریل' (۱۹۳۵ء) کو علامہ کی اردو شاعری کا عروج کہا جاسکتا ہے، یہ مجموعہ بھرتری ہری کے درج ذیل شعر سے شروع ہوتا ہے۔

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر

'بالِ جبریل' کی پہلی غزل یوں شروع ہوتی ہے:

میری نوائے شوق سے شور حریمِ ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بُت کدۂ صفات میں
تو نے یہ کیا غضب کیا! مجھ کو بھی فاش کردیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں

......

اگر کج رو ہیں انجم، آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا ہے یا میرا

......

روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل
آپ بھی شرمسار ہو، مجھ کو بھی شرمسار کر

خالق سے اقبال کی یہ شوخی، یہ طنازی اور یہ جرأتِ گفتار اردو شاعری میں اس سے پہلے نظر نہ آتی تھی۔ اس مجموعے میں غزلیں اور قطعات کے علاوہ مسجدِ قرطبہ، طارق کی دعا، لالہ صحرا، ساقی نامہ اور پیر و مرید جیسی نظمیں شامل ہیں۔

'بالِ جبریل' کے بعد 'ضربِ کلیم' (۱۹۳۶ء) شائع ہوئی۔ اس سے پیشتر مثنوی 'مسافر' ۱۹۳۴ء میں دورۂ افغانستان کے شعری تاثرات کی شکل میں سامنے آئی۔ لیکن ضربِ کلیم کی بات ہی کچھ اور ہے۔ یہ مجموعہ اقبال کی شاعری کا نچوڑ ہے۔ مومن کیا ہے، تصوف کیا ہے، عقل و دل کی دنیائیں کیا ہیں، خودی کی تربیت، عورت، ادبیات، فنونِ لطیفہ، سیاسیاتِ مشرق و مغرب غرضیکہ اقبال نے اس دور کی سیاست و سماجیات کے موضوعات پر دل نشیں انداز میں اپنے خیالات پیش کئے ہیں۔

'سید کی لوحِ تربت' میں اقبال نے سرسید کی زندگی اور اصلاحی کارناموں سے اپنی عقیدت کا اظہار سرسید احمد خاں کے 'ہدایت نامہ' کے ذریعے کیا ہے۔ اس میں دین کے ساتھ دنیا کی اہمیت، فرقہ بندی اور تصنیف و تالیف میں دل آزاری کے رنگ سے اجتناب اور ریاکاری سے بچنے کا مشورہ ہے۔ علاوہ ازیں یہ نظم اقبال کے نظریۂ فن کو جو 'اسرارِ خودی' کے نظرِ ثانی شدہ ایڈیشن

میں بیان کردیا گیا تھا اجمالی طور پر بیان کردیتی ہے اور وہ یہ کہ شاعری کا بنیادی وظیفہ قوم کی بیداری اور حق وصداقت کی تبلیغ ہے۔

'ارمغانِ حجاز' (نومبر ۱۹۳۸ء) بعد از وفاتِ اقبال شائع ہوئی۔ علامہ آخری زمانے میں حج کا ارادہ کر رہے تھے اور یہ مجموعہ ایک طرح سے پیغمبر اسلام ﷺ کے حضور ایک عرضداشت کا درجہ رکھتا ہے۔ وہ حضرات جو علامہ اقبال اور گوئٹے میں مماثلت تلاش کرنے میں مصروف رہتے ہیں گوئٹے کی بدنامِ زمانہ نظم 'ترانۂ محمد ﷺ' ایک طرف رکھیں اور 'ارمغانُ حجاز' سے ظاہر ہونے والی علامہ اقبال کی محبت وعقیدت دوسری طرف، تو یہ حقیقت تسلیم کئے بغیر کوئی چارہ نہ رہے گا کہ گوئٹے رسول ﷺ کے بارے میں منفی اندازِ نظر رکھتا ہے جب کہ علامہ اقبال کے لیے حضرت محمد ﷺ وجہ تخلیق کائنات ہیں۔ اس کتاب کے پانچ حصے ہیں، حضورِ حق، حضورِ رسالت، حضورِ امت، حضورِ عالمِ انسانی اور یارانِ حق۔

اقبال کے دور کو علامہ کی شعری تخلیقات اور 'تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ' کے علاوہ خطبۂ الٰہ آباد ۱۹۳۰ء (جو اس کتاب میں بطور ضمیمہ شامل ہے)، چودھری رحمت علی کی پاکستان اسکیم سے اپنی برأت کے سلسلہ میں ایڈورڈ تھامسن کے نام خط (یہ خط بھی بطور ضمیمہ شامل ہے) اور پھر محمد علی جناح کے نام اپنے خطوط (یہ خطوط بطور ضمیمہ شامل کتاب ہیں) میں مسلمانوں کے لیے قومی وطن کے قیام پر اصرار سے واضح ہوتا ہے کہ اُن کے خیالات تیزی سے تبدیل ہو رہے تھے۔ علامہ اقبال کی، چودھری رحمت علی کی پاکستان اسکیم سے برأت اس وجہ سے ہوئی کہ یہ اسکیم اُن کے خیال میں غیر عمل تھی اور برِ صغیر میں تین آزاد مسلم مملکتوں کی تجویز پیش کر رہی تھی۔ اس اسکیم کے تحت ہندو اکثریتی آبادی کا علاقہ عثمانستان (سابقہ ریاستِ حیدر آباد) اپنے مسلم حکمراں کی وجہ سے مسلمان ملک قرار دیا گیا تھا۔ ۱۹۳۵ء کے انڈیا ایکٹ کے بعد علامہ کے خیالات میں تبدیلی پیدا ہوئی اور انہوں نے محمد علی جناح سے توقع قائم کی کہ وہ ہندوستان میں مسلم قومی وطن کے لیے جدوجہد کریں گے اور یہی وہ سیاسی حل ہے جس کے حصول کے بعد مسلمانوں کی معاشی حالت سدھر سکے گی اور وہ دوسو سالہ غربت کے گرداب سے باہر نکل پائیں گے۔

کیا یہ دلچسپ اتفاق نہیں کہ علامہ کی پہلی کتاب 'علم الاقتصاد' (۱۹۰۴ء) تھی اور جناح۔ اقبال خط وکتابت کا جملہ زور بھی مسلمانانِ برِ صغیر کی معاشی ابتری کے خاتمے کے لیے مسلمانوں کے

قومی وطن کے قیام کی تجویز تھی جو ۱۹۴۰ء کی قراردادِ لاہور کے ذریعے مسلم لیگ کا لائحۂ عمل بن گئی۔

علامہ اقبال کے سیاسی خیالات سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ وہ ایک ایسے مفکر تھے جنہوں نے اپنی شاعری کے ذریعے ایک مردہ قوم میں جان ڈالنے کے لیے ایک ایسا محیّر العقول کارنامہ انجام دیا جو جریدۂ عالم پر نقشِ دوام کی شکل میں ثبت ہے۔

(۲۰۰۱ء)

علامہ اقبال کا فلسفۂ خودی اور وحدت الوجود

علامہ اقبال کے بارے میں عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ وہ 'اسرارِ خودی' کی تصنیف (۱۹۱۵ء) سے ذرا قبل فلسفۂ وحدت الوجود کو ہندوستانی مسلمانوں کے سیاسی زوال، بلکہ ملت مسلمہ کے زوال کا سبب سمجھنے لگے تھے اور شاید اسی لئے انہوں نے 'اسرارِ خودی' کی ابتدا مولانا جلال الدین رومی کے درج ذیل اشعار (ترجمہ) سے کی تھی۔

کل شہر میں چراغ لئے پھر رہا تھا شیخ
کہتا تھا ناکسوں میں اک انساں کی ہے تلاش

دل بجھ گیا ہے سُست رفیقانِ راہ سے
شیر خدا و رستم دِستاں کی ہے تلاش

میں نے کہا کہ ڈھونڈ کے ہم تھک رہے اُسے
کہنے لگا کہ ایسے ہی انساں کی ہے تلاش

اقبال ناکسوں میں ایک ایسے انسان کی تلاش میں تھے جسے 'شیرِ خدا' اور 'رستم دِستاں' سے نسبت دی جائے۔ اس لئے انہوں نے 'اسرارِ خودی' کے 'ساقی نامہ' (ترجمہ) میں پیر گردوں کی نسبت سے جس اسرارِ حیات کو منکشف کیا ہے وہ اقبال کے فلسفۂ خودی کی کلید ہے۔

ساقیا بھردے خدا کے واسطے یہ جام بھی
کامراں ہوجائے تیرے فیض سے ناکام بھی

اصل زمزم جس کی ہے وہ آتشیں پانی پلا
وہ کہ ہے اُس کا گدا جمشید اپنے وقت کا
آدمی کی فکر کو کرتا ہے جو ہشیار اور
دیدۂ بیدار کو کرتا ہے جو بیدار اور
ساقیا بھردے مرا ساغر شرابِ ناب سے
دور کر تاریکیٔ افکار کو مہتاب سے
کھول دوں دنیا پہ پھر فیضان پیر روم کے
سینکڑوں دربائے بستہ مخزنِ اسرار کے
جانِ رومی عشق کے شعلوں سے ہے سرمایہ دار
اس جہاں میں ایک دم کی روشنی مثلِ شرار
خاک کو میری کیا اکسیر پیر روم نے
کردیے جلوے ہویدا اس غبارِ تیرہ سے
خواب میں آیا مرے پیر حقیقت آشنا
وہ زبان پہلوی میں جس نے قرآں لکھ دیا
اور اپنے دل میں کر ہنگامہِ محشر بپا
توڑ دے شیشہ کو سرپہ آنکھ میں نشتر لگا
آشکارا کر دیا میں نے خودی کے راز کو
بے حجابانہ دکھایا اک چُھپے اعجاز کو[1]

مندرجہ بالاطویل اقتباس صرف اس لیے پیش کیا گیا ہے کہ اقبال کے فلسفۂ خودی کی یہ تشریح ،خود اقبال کی زبان سے کسی اور جگہ نہیں ملی ۔ ویسے تو 'بانگ درا' میں بھی 'فلسفۂ خودی' کی بازگشت ملتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ 'بانگ درا'، 'اسرار خودی' (۱۹۱۵ء) اور 'رموز بے خودی' (۱۹۱۸ء) کے بعد ۱۹۲۴ء میں شائع ہوئی۔ مسلمانوں کے جسدِ سیاسی میں اضمحلال اور زوال کے اسباب 'گوسفندانِ قدیم' اور افلاطونی فلسفے کی رہبانیت اور 'دنیا بیزاری' یا 'مایا' کا فلسفہ تھا جو شنکر اچاریہ کی فکر سے اخذ کیا گیا تھا۔ اقبال بعض مسلم صوفیا کے یہاں یونانی و ہندی فلسفے سے شیفتگی کو

زہرِ ہلاہل سمجھتے تھے اور 'بانگ درا' کی بعض نظموں کو اور 'اسرارِ خودی' میں جس 'شرابِ ناب' یا 'شربتِ آتش' کی دعوت دی گئی ہے وہ اس لئے قابلِ ستائش ٹھہری ہے کہ وہ اپنے رند کو بے خود نہیں کرتی بلکہ اس کے دیدۂ بیدار کو مزید بیدار کرتی ہے اور اس کے آتشیں اثر سے روباہ بھی شیر کی قوت سے متصف ہو جاتی ہے۔ یہ وہ قوت ہے جو کاہ کو وقارِ کوہ عطا کرتی ہے اور ایسی قوت کے عشق کی صیقل گری نے اُسے صحیح معنوں میں 'آدم' بنا دیا ہے جس کے ذریعے تقویمِ حیات کا راز افشا ہو سکا ہے۔

اقبال نے اپنی فکر کا مدار 'فلسفۂ خودی' پر رکھا ہے۔ 'اسرارِ خودی' میں اس فلسفے کی مزید تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

ہے جہاں کی زندگی وابستۂ زورِ خودی
جتنی محکم ہے خودی، اتنی ہی محکم زندگی
ہے فقط پیہم تلاش و جستجو میں زندگی
ہے فقط مضمر مسلسل آرزو میں زندگی
آرزو کو اپنے دل میں زندہ رکھ اے مردِ کار
ورنہ بن جائے گی مشتِ خاک تیری اک مزار
آرزوئے نو بہ نو سے دل اگر خالی ہوا
شہپرِ پرواز ٹوٹے اور زمیں پر آ رہا[۲]

مقامِ تعجب ہے کہ اُردو شاعری کی پوری تاریخ میں 'خودی' ہمیشہ منفی معنوں میں استعمال ہوا۔ انا، خود پرستی، نفس اور غرور کے ہم معنی لفظ کے طور پر اور یہ صفت شیطان سے منسوب ہو کر رہ گئی تھی۔ محمد بیجاپوری جو میر تقی میر کے زمانے میں دکن میں شاعری کرتے تھے پہلے اُردو شاعر ہیں جنہوں نے لفظ 'خودی' کو اقبال کے معنوں میں استعمال کیا تھا۔

جس پاس خودی کا آسرا ہے
وِس پاس خودی نہیں خُدا ہے

اٹھارویں صدی کے محمد بیجاپوری سے اقبال کے پہلے فارسی مجموعے 'اسرارِ خودی' یا اس دور کی اُردو نظموں تک (جو 'بانگ درا' میں شامل ہیں) خودی بہ معنی خدا استعمال نہیں ہوا۔

میرا خیال ہے کہ علامہ اقبال کے بارے میں یہ خیال غلط ہے کہ وہ تمام وحدت

الوجودی صوفی شعرا کے خلاف تھے اور انہیں 'گوسفندان قدیم' کے قبیلے میں شامل سمجھتے تھے۔ شاہ ولی اللہ کی طرف سے ابنِ عربی کی حمایت اور انہیں حق پرست شاعر قرار دیئے جانے کے بعد بعض صوفی شعرا پر نظریۂ حلول اور دنیا بیزاری کا الزام نہیں آ سکتا۔ خصوصیت کے ساتھ حضرت جلال الدین رومی، حضرت فریدالدین عطارؔ، مولانا جامی اور حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کے صوفیانہ افکار کو 'غیر اسلامی' قرار دینا کس طرح ممکن ہے۔ مولانا روم فرماتے ہیں:

دو مبین و دو مخوان و دو مداں
خواجۂ ما خواجۂ خود را بخواں
چوں جدا بنی زحق این خواجہ را
گم کنی ہم متن و ہم دیباچہ را

(یعنی دو نہ دیکھ اور نہ دو کہہ اور نہ دو جان۔ خواجہ کو اپنے خواجہ میں فانی سمجھ۔
اور اگر اس خواجہ کو خدا سے جدا دیکھے گا۔ تو متن اور دیباچے ہی کو گم کر دے گا)

حضرت فریدالدین عطارؔ فرماتے ہیں:

چوں بہ عالم نیست غیرِ یار کس
حامد و محمود خود ہم بود و بس

(جب کہ تمام عالم میں یار کے سوا کوئی نہیں ہے۔
تعریف کرنے والا اور تعریف کیا گیا سب وہی تھا اور بس)

حمدِ خود از زبان خودی گفت
تاکہ بر خود شود پری رفتار

اور مولانا جامی کے خیال میں:

در انجمن فرق و نہاں خانہ جمع
باللہ ہم اوست ثم باللہ ہم اوست

اور حضرت امداد اللہ مہاجر مکی نے درج ذیل عبارت۔

'بندہ قبلِ وجود خود باطن خدا بود۔ خدا ظاہر بندہ کنت کنزاً مخفیاً بریں معنے گواہ است' کے ذریعے جو کچھ کہنا چاہیے اُس میں علامہ اقبال کے پیر رومی اور عطارؔ، جامی اور امداد اللہ مہاجر مکی

کی لفظیات (diction) میں کچھ زیادہ فرق نہیں ہے۔اس لئے اقبال کے بارے میں یہ سوچنا کہ وہ فلسفۂ وحدت الوجود کے یکسر خلاف تھے زیادہ صحیح نہیں ہے۔اقبال نظریۂ حلول، نظریۂ فسق اور دنیا بیزاری کے خلاف تھے لیکن وہ پیر رومی کے نظریۂ وحدت الوجود کو عین اسلام سمجھتے تھے اور جب انہوں نے ویدانتی یا افلاطونی تصوف کے خلاف قلم اٹھایا تو اس سے اُن کا مقصد دور دور تک یہ نہ تھا کہ انسانی زندگی کا انجام یہ ہے کہ قطرہ سمندر میں مل کر سمندر بن جائے اور اپنی انفرادی ہستی کو فنا کر دے جیسا کہ غالب نے کہا تھا

عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہوجانا

اور نہ علامہ اقبال کے فلسفے کا یہ دعویٰ تھا کہ

(۱) خدا کے ساتھ عقل اور روح بھی قدیم ہے۔(۲) خدا کو فعل صدور میں مضطر تسلیم کیا جائے۔(۳) تناسخِ ارواح کا قائل ہوا جائے۔(۴) آخری منزل فنائے کلّی ہے۔

جب کہ پیر رومی، عطاؔر اور جامی جس نظریے کے حامی ہیں اُس کا مدعا یہ ہے۔

(۱) اللہ تعالیٰ ہمہ جا حاضر ہے اور ہر حال میں ہر شے کے ظاہر اور باطن کو دیکھ رہا ہے۔ (۲) اللہ تعالیٰ کے علاوہ جو کچھ ہے وہ معرض زوال وفنا ہے۔(۳) اللہ تعالیٰ جمیل الاطلاق ہے۔ہر جمال اور کمال جو جمیع مراتب میں ظاہر ہے اُسی ذاتِ مطلق کے جمال وکمال کا پرتو ہے اور اس لئے خدا 'انا' ہے تو اس سے 'انا' ہی صادر ہوسکتی ہے۔یعنی خودی ہی خدائی ہے۔

اور عشق کی قوت، فنا سے محفوظ اور مامون رہنے کا ایک ذریعہ ہے۔اگر ایسا ہے تو پھر اقبال کا فلسفۂ خودی مولانا احمد جامی کے درج ذیل اشعار سے بھی ہویدا ہے۔

ہر زمانِ شکلِ دیگر می شود
صورتِ انسان خدارا دیدہَ ام

......

خوش آنکہ لباس وہم راشک بینم
حق را ہم خلق و خلق را حق بینم

یہ شاعر فلسفۂ وحدت الوجود سے کسی طرح مختلف نہیں ہے۔اس کی صراحت اقبال کے درج ذیل اشعار سے ہوتی ہے۔

بے ذوقِ نمود زندگی موت
تعمیرِ خودی میں ہے خدائی

......

قوموں کے لیے موت ہے مرکز سے جدائی
ہو صاحبِ مرکز تو خودی کیا ہے ، خدائی

......

درج بالا اشعار سے یہ مراد لی جا سکتی ہے کہ اقبال اتحاد اور حلول کے قائل، وحدت الوجود کے خلاف ہیں اور تعمیر خودی کو منشائے خداوندی سمجھنے والے فلسفۂ وحدت الوجود کے وکیل ہیں جو طاقت اور ظفر مندی کی نوید بن کر آتا ہے۔

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی
خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

اور یہ صورت حال اُسی وقت ممکن ہے جب خودی سمندر میں قطرے کی فناپذیری سے عبارت نہ ہو بلکہ خودی خود خدا ہے اور ساری خدائی اُس کی زد میں ہے۔

(جنوری ۲۰۰۰ء)

حوالہ جات

۱) محمد اقبال 'اسرارِ خودی' ترجمہ عبدالرشید فاضل وکوکب شادانی (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۷۶ء)، ص ص ۵تا۹

۲) ایضاً، ص ص ۱۳تا۱۵

تیسرا باب

مجدّدالفِ ثانی، اقبال اور تصوّف

'حضرت مجدّ دالفِ ثانی اور آج کے چیلنج' کے موضوع پر منعقد ہونے والے سیمینار میں مجھے بہ حیثیت مقرر دعوت شرکت ملی تو مجھے یک گونہ تعجب ہوا۔ میں خود کو مذہبی عالم اور صوفی ہونے کا دعویٰ کرنے کا اہل نہیں ہوں۔ البتہ برصغیر کی ادبی اور ثقافتی تاریخ سے مجھے طالب علمانہ تعلق ضرور رہے اور یہ تعلق حضرت مجددالف ثانی کی تعلیمات کے اثرات سے مجھے لاتعلق نہیں رکھ پایا۔

حضرت مجدّ دالفِ ثانی کی فکر کے اثرات نے تمام اسلامی فرقوں کے سوچنے والے اذہان حتیٰ کہ برصغیر کے دیگر مذاہب، ہندومت، بدھ مت، عیسائیت اور سکھ مت کے دانشوروں تک کو متاثر کیا ہے۔ پھر جب اس سیمینار کے موضوع پر غور کیا تو میں متفق ہوا کہ خواہ آپ مذہبی ہوں یا غیر مذہبی، خواہ آپ باطن پرست ہوں یا ظاہر پرست، روائتی فکر کے حامل ہوں یا جدید فکر کے ترقی پسندانہ، لبرل، جمہوری یا آمرانہ رویّوں میں سے کسی ایک رویّے کو اپنے حق میں بہتر سمجھتے ہوں، آپ کو ہر صورت میں جس بزرگ سے کوئی نہ کوئی زاویۂ اتفاق یا اختلاف بنانا ضروری ہو جاتا ہے، وہ حضرت مجدّ دالفِ ثانی کی ذات ہے۔ یہ ممکن ہی نہیں کہ آپ سوچنے والا ذہن رکھنے کے دعوےدار ہوں اور آپ مجدّ دالفِ ثانی کے بارے میں غیر جانبدار رہ سکیں۔ حضرت مجدّ دالفِ ثانی وہ بزرگ ہیں جنہیں اپنے سلسلۂ تصوّف میں شامل کرنے کے لیے ان کے پیر خواجہ باقی باللہ بنفس نفیس ہندوستان تشریف لائے تھے اور پھر لوگوں نے دیکھا کہ خود خواجہ باقی باللہ اپنے مرید کے سامنے برائے استفادہ تشریف فرما ہوا کرتے تھے اور خود انہوں نے اعتراف کیا کہ وہ شیخ احمد یعنی مجدّ دالفِ ثانی کے فیض کی بدولت 'وحدت الوجود کے جال' سے باہر نکل سکے ہیں۔

حضرت مجدّ دالفِ ثانی برصغیر میں وحدت الشّہود کے سب سے بڑے، طاقتور اور موثر

وکیل تسلیم کیے جاتے ہیں۔اُن کے لیے مجدّ دالفِ ثانی کے لقب کو سب سے پہلے جس بزرگ نے استعمال کیا وہ سیالکوٹ کے ملاّ عبدالحکیم (وفات ۱۰۶۷ھ) تھے جو ہندوستان کے شیخ الاسلام کے منصبِ جلیلہ پر فائز تھے۔ان کے بعد شاہ ولی اللہ اور ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز نے بھی آپ کو اسلامی ہجری کیلنڈر کے دوسرے ہزار سال کے لیے مجدد الف ثانی کے خطاب سے یاد کیا۔اس وقت تک ہر صدی کا ایک مجدّ د ہوتا چلا آتا تھا۔یہ سلسلہ پہلی صدی ہجری میں حضرت عمر بن عبدالعزیز (۱۰۱ھ) سے شروع ہوتا ہے اور نویں صدی ہجری کے جلال الدین سیوطی (۹۱۱ھ) تک چلتا ہے۔اس میں امام شافعی، امام باقلانی، امام غزالی، امام رازی، ابنِ دقیق، امام بلقینی جیسے بزرگ شامل ہیں۔خود حضرت مجدّ دالفِ ثانی اس یقین سے سرشار تھے کہ وہ دو احادیث کی رو سے (جو 'جمع الجوامع' اور 'جامع الرّد' میں موجود ہیں) مجدّ دِ عصر ہیں۔

مناسب ہوگا اگر میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے تصورات پر مختصر وضاحت پیش کروں، میرے خیال میں اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ان دونوں اصطلاحوں کا کوئی وجود نہیں تھا اور صرف وحدانیت پر زور دیا جاتا تھا۔نظریۂ وحدت الوجود کی رو سے وجود صرف ایک ہے اور وہ ذاتِ خداوندی ہے۔کائنات کی تمام اشیاء اس کی صفات کے مختلف مظاہر اور شیون ہیں۔ہمہ وقت وہ ذات اپنی شان کا طرح طرح سے اظہار کرتی رہتی ہے اور اس نظریے کے بموجب ذات خداوندی اور کائنات ایک دوسرے کے عین ہیں اور ان میں کوئی دوئی کا شائبہ نہیں۔

وحدت الشّہود کا نظریہ دراصل وحدت الوجود کے ردِ عمل کے طور پر پیش نہیں کیا گیا تھا۔ایک صوفی کے مطابق 'ذات خداوندی' اور 'اشیائے کائنات' ایک دوسرے کے عین نہیں بلکہ غیر ہیں۔خدا کی ذات ہماری عقل وفہم کی رسائی سے باہر ہے۔'اشیائے کائنات' خدا کی ذات یا صفات کا مظاہر نہیں بلکہ موجود بالذات ہیں۔'وحدت الشّہود' کے نظریے کی رو سے اگر سالک کو حالتِ جذب میں خدا اور کائنات کے درمیان عینیت کا تعلق نظر آتا ہے تو وہ حقیقی نہیں بلکہ نفسیاتی ہوتا ہے۔جب سالکِ راہ دیدارِ محبت سے سرشار ہو کر ماسوا سے نظریں ہٹا لیتا ہے اور صرف خدا ہی کے تصور کو اپنے ذہن میں قائم رکھتا ہے تو اس کو ذات خداوندی کے سامنے اپنی ذات اور کائنات معدوم نظر آنے لگتی ہے اور وہ اس کیفیت میں کبھی 'انا الحق' کہہ اُٹھتا ہے اور کبھی 'سبحانک شانی'۔ درحقیقت کیفیت اپنے جذبہ اور مشہود کی کارفرمائی ہے اور واقعیت اور اصلیت سے اس کا کوئی تعلق

نہیں ہوتا۔ان ہر دو مکاتبِ فکر کے بارے میں مندرجہ بالا توضیحات کے بعد یہ امر باعث تعجب ہے کہ شاہ ولی اللہ جیسے عالم اور مفکر نے مجدّ دالفِ ثانی سے وحدت الوجود کے مسئلے پر اس درجہ اتفاق کیا کہ اس نظریے کی حمایت کر ڈالی اور اسے اہلِ حق کا مسلک قرار دے دیا۔انہوں نے اپنے رسالے 'فیصلہ وحدت الوجود والشہود' (۱۱۴۳ھ) میں فرمایا ہے کہ وحدت الوجود کے بارے میں ان کے اور وحدت الشّہود کے بارے میں حضرت مجدّ دالفِ ثانی کے نظریات میں چنداں فرق نہیں ہے بلکہ یہ دونوں نظریات اصل میں ایک ہیں۔ یہ ایک تاریخی فیصلہ ہے جس پر کافی لے دے ہوئی ہے اس فیصلے پر مولانا غلام یحییٰ صاحب نے اپنی کتاب 'کلمتہ الحق' (۱۱۸۴ھ) میں شاہ ولی اللہ پر سخت تنقید کی ہے۔ یہ کتاب حضرت مظہر جانِ جاناں (جو اردو کے مشہور شاعر ہیں اور جنہیں فرقہ وارانہ اختلاف کی بنا پر قتل کر دیا گیا تھا) کے ایماء پر لکھی گئی۔مولانا غلام یحییٰ کی تنقید میں شاہ ولی اللہ کے صاحبزادے شاہ رفیع الدین نے 'دمغ الباطل' اسی سال (۱۱۸۴ھ) میں تحریر کی۔ جس میں شاہ ولی اللہ سلسلے کی طرف ایک بار پھر دعویٰ کیا گیا کہ وحدت الوجود صحیح نظریہ ہے اور یہ اسلام کا سچ ہے انہوں نے اپنے والد کے شاگرد شاہ شرف الدین کی 'فصوص الحکم' پر تشریح کی بنیاد پر یہ خیال پیش کیا۔اب میں اس نزاع کے اصل کی طرف آتا ہوں۔ حضرت محی الدین عربی کا دعویٰ ہے کہ (۱) اللہ کی ذات اس کی صفات کا عین ہے غیر نہیں (۲) دنیا اس ذاتِ واحد کی صفات کی تجلی ہے اور (۳) ذات اور صفات کے مابین دوئی مٹ چکی ہے۔

لیکن یہ حقیقت بھی اپنی جگہ درست ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ مولانا رومی، صدر الدین قونوی، فخر الدین عراقی، احد الدین کرمانی، مولانا جامی اور محبّ اللہ الہٰ آبادی تک آتے آتے کچھ سے کچھ ہوگیا تھا۔حضرت مجدد الف ثانی کے عہد میں جس طرح وحدت الوجود کے نظریے کی تاویل کی جارہی تھی اس میں نظریۂ حلول تک شامل ہوگیا تھا۔ یہ سمجھا گیا کہ اسلامی سماج کے سیاسی قویٰ کی حد درجہ کمزوری اور اضمحلال اسی سبب سے تھا۔ واقعتاً اسلامی سماج میں زندگی کے آثار ہی ختم ہو کر رہ گئے تھے۔ اٹھارویں صدی میں مرزا درگاہ قلی کی تصنیف 'مرقّع دہلی' کے مطالعے سے برصغیر میں اسلامی سماج کی جو صورت سامنے آتی ہے وہ صرف افسوس ناک ہی نہیں بلکہ ہولناک بھی ہے۔ مزارات پر رقاصاؤں کے عریاں دھمال، منشیات کا آزادانہ استعمال، الوہیّت میں صاحبانِ مزار کو شریک سمجھنے کے اثرات، علم بیزاری، عقل دشمنی اور مقدر پرستی کی روش نے شمالی

ہند کے مسلم برصغیر کو اس درجہ سیاسی اور فکری طور پر کمزور کر دیا تھا کہ یہ سماج انگریزوں کو ترغیبِ حکمرانی نہ دیتا تو اور کیا کرتا۔ بلکہ تعجب ہوتا ہے کہ جنگِ پلاسی (۱۷۵۷ء) اور ۱۸۵۷ء میں علامتی بادشاہت کے خاتمے میں سو سال کا عرصہ کیوں لگا؟ اودھ انگریزوں کا حلیف تھا اور مرہٹوں کا خاتمہ محض رسمی کارروائی تھی۔ البتہ صرف ایک ٹیپو سلطان کی ذات تھی جس سے خطرہ تھا اور ٹیپو سلطان کی حکومت اور اس کا سماج 'مرقع دہلی' میں پیش کردہ سماج سے یکسر مختلف تھا۔ اس سماج میں اپنے حکمراں کی طرح جرأت اور بے خوفی کے انداز میں زندگی گزارنے کا حوصلہ موجود تھا۔ جہاز سازی کے کارخانے تھے۔ توپیں اور بندوقیں بن رہی تھیں۔ فرانسیسی طرز پر فوج کی تربیت ہو رہی تھی کسانوں کو زمین پر ملکیت کا حق دے دیا گیا تھا اور اُردو کا ایک ہفت روزہ جریدہ شائع ہونا بھی شروع ہو چکا تھا جب کہ مغلوں نے اپنے دور میں اُردو کی سرکاری طور پر سرپرستی نہیں کی تھی۔ ٹیپو سلطان کے کردار پر خود انگریز جنرل حیران تھا کہ آخر عزیمت اور قربانی کے جذبے سے سرشار، یہ کون ہے جو ہمیں شکست پر شکست دے رہا ہے۔ لندن میں ٹیپو سلطان کی بہادری سے متاثر ہو کر ڈرامے لکھے گئے۔ فرانسیسی ادیبوں نے ٹیپو کو خراج عقیدت پیش کرنا شروع کر دیا اور یہ سب اس لیے کہ دنیا بہادروں کا ساتھ دیتی ہے اور آج یورپ اگر برصغیر کے کسی حکمران کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتا ہے تو وہ صرف ٹیپو سلطان ہے۔

آخر وہ کیا اسباب تھے کہ ٹیپو سلطان اٹھارویں صدی کے آخری عشروں میں ایک زیادہ خود آگاہ اور روشن خیال حکمران ثابت ہوا جب کہ اس کے ہم عصر شاہ عالم ثانی نے خود کو کبھی انگریزوں اور کبھی مرہٹوں کا شاہِ شطرنج بننے پر مجبور پایا۔ آپ اسے نادر شاہ درّانی اور ابدالی کے حملوں کے بعد مغل سلطنت کے صوبے داروں کے پے در پے اعلاناتِ خود مختاری پر محمول کر سکتے ہیں۔ بالآخر شاہ عالم انگریزوں اور مرہٹوں کا اسیر بن کر رہ گیا۔ شاہ ولی اللہ نے جو سیاسی میدان میں مجدد الف ثانی ہی کے مکتب نظر کی توسیع ہیں، اسلامی ہند کے زوال کی روک تھام کے لیے ایک خط میں پانچ نکاتی اصلاحی پروگرام پر زور دیتے ہوئے کہا کہ پانچ طرح کے لوگوں سے بچا جائے۔

۱) ...ایک بے حیا صوفی جو رفع تکلیف کے لیے حیلہ کرتا ہے اور اپنے مجازی امور میں توقف نہیں کرتا۔

۲) جھگڑالو معقولی جو شکوک و اوہام کے فتنے کو پھیلاتا ہے اور خدا کا منقاد و مطیع نہیں ہوتا۔

۳) شیخی خور فقیہہ جو مردہ اقوال پر خوش ہوتا ہے۔

۴) خشک زاہد، جو دین میں اس درجہ سختی اور تشدد کرتا ہے کہ گویا اسے کسی بارے میں اجازت ہی حاصل نہیں۔

۵) سرکش مالدار جو تکلف اور بناوٹ کے ساتھ عجمیوں کی ہیئت اختیار کرتا ہے اوران کے ہم نوالہ وہم پیالہ ہونے کو دوست رکھتا ہے۔ والسلام[1]

پانچویں نکتے میں عجمیوں کی ہیئت کے بارے میں جو اشارہ ہے اسے ترک اور ایرانی امرا کی باہمی چپقلش کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ شاہ ولی اللہ کا خیال تھا کہ عجمی امرا لہو ولعب میں زیادہ گرفتار ہیں اور وہ شعائرِ اسلامی سے تُرک امرا کے مقابلے میں زیادہ دور ہیں۔ مندرجہ بالا نکتہ اس لیے بھی کہ جس نظریہ وحدت الوجود کو انہوں نے عین اسلامی قرار دیا تھا وہ عجمیوں میں زیادہ ہر دل عزیز تھا۔ لیکن اس کے باوجود شاہ ولی اللہ نے فکری سطح پر وحدت الوجود کا اثبات ضروری سمجھا لیکن حد سے بڑھی ہوئی اباحیت، رقص و سرود اور عیش کوشی نے مسلم سماج کے قویٰ اس درجہ مضمحل کر دیے تھے کہ اقبال نے جس بنیاد پر مولویہ سلسلۂ صوفیا کی رقص و سرود کی محفلوں کی دنیا بیزاری کی مخالفت کی وہ مجدد الفِ ثانی اور شاہ ولی اللہ کی رائے سے کامل اتفاق کا نتیجہ تھا۔ دیکھنا یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ کو جس روش پر اعتراض ہے کیا وہ طرزِ زندگی کسی جدید انقلابی گروہ کے لیے مناسب ہو سکتی ہے۔ کیا ایران کی موجودہ حکومت اٹھارویں صدی کے عجمی امرا یا کسی اور علاقے کے امرا کا دفاع کر سکتی ہے۔ مجھے تو اس طرزِ زندگی کے باب میں شاہ ولی اللہ اور امام خمینی کی تعلیمات میں چنداں فرق نظر نہیں آتا۔ شاہ ولی اللہ نے وحدت الوجودی مکتبِ فکر کی اس غرض سے پشت پناہی کی تھی کہ شمالی ہند میں اسلامی تشخص کے اس مکتب سے بھی امتدادِ زمانہ کے ساتھ مفیدِ مطلب کام لیا جا سکتا تھا۔ کیا یہ حقیقت نہیں کہ اٹھارویں صدی میں سلسلۂ چشتیہ کے بزرگوں نے جن میں شاہ عبدالہادی اور شاہ فخر الدین پیش پیش رہے اسلامی تشخص کے لیے بنیادی کام کیا۔ شاید اس لیے اکابرِ دیوبند کی اکثریت تصوّف میں چشتیہ، صابریہ سلسلہ سے تعلق رکھتے ہوئے بھی اپنی روایتی فکری اساس سے لے کر تحریکِ ریشمی رومال تک انگریزی سامراج کے خلاف خفی اور کبھی جلی انداز میں سینہ سپر رہی۔

مجدد الفِ ثانی نے خدا کے ماسوا ہر غیر حق سے بے خوفی کے جذبے سے سرشار ہونے پر زور دیا تھا اور یہ بذاتِ خود اس امر کا اعتراف ہے کہ مجدد الف ثانی کے دور میں مسلم سماج پر خوف و

ہراس کی فضا طاری تھی۔ یہ معاشرہ محاصرے جیسی نفسی کیفیت میں مبتلا تھا۔ اور حقیقت پسندی کے جذبے کے ساتھ حقائق سے نبرد آزما ہونے کے بجائے اس سماج نے اپنے لیے فراریت کا راستہ اختیار کر لیا تھا۔ مولویہ سلسلے کا رقص و سرود بھی مولانا رومی کی فکر کے برعکس رویہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا رومی کو اپنا رہبر مانتے ہوئے بھی اقبال مولویہ سلسلے کے درویشوں کی محافلِ رقص و سرود کے خلاف تھے اور اسے مولانا رومی کی تعلیمات کے برعکس خیال کرتے تھے۔ یہ ایک ایسا رویہ تھا جس نے مسلم ہندوستان ہی کیا عثمانی دور کے ترکی سے بھی مردوں کی طرح زندہ رہنے کا حوصلہ چھین لیا تھا، محمد بن عبدالوہاب کی تحریک میں شدت کی ایک وجہ ترک اشرافیہ کے زیرِ سایہ لہو و لعب کا رجحان بھی تھا۔ علامہ اقبال نے صلیبی جنگوں اور مغلوں کے حملے کے بعد عالمِ اسلام پر چھائی ہوئی یاس اور مُردنی کے اثرات کا مطالعہ کیا جو مسلمانوں کے زوال پر منتج ہوا۔ اس لیے انہوں نے مولانا رومی کی معروف تشریح یکسر بدل کر رکھ دی اور بقول ڈاکٹر ظہیر الدین الجامعی فلسفۂ مولانا روم کا دوسرا رُخ پیش کیا۔

چناں بابندگی در سا ختم من
نگرم گر مرا بخشی خدائی

اور اردو میں اس طرح گویا ہوتے ہیں:

ہے وہی تیرے زمانہ کا امامِ برحق
جو تجھے حاضر و موجود سے بے زار کرے
موت کے آئینہ میں تجھ کو دکھا کر رُخِ دوست
زندگی اور بھی تیرے لیے دشوار کرے
(ضربِ کلیم)

......

دے کے احساسِ زیاں تیرا لہو گرما دے
فقر کی سان چڑھا کر تجھے تلوار کرے
(ضربِ کلیم)

اصل میں اقبال نے فرقۂ مولویہ کے مشاغل اور رقص و سرود کے اثرات کو دیکھا تو انہیں

سعدی کے درج ذیل شعر کا ظہور سمجھ میں آیا۔

چہ خوش گفت بہلول فرخندہ خال
کہ من از خدا پیش بودم دو سال

ڈاکٹر ظہیر الدین الجامعی کے مطابق الٰہیات اور تصوّف کے ان دور از کار مباحث و اندیشہ ہائے افلاکی میں گرفتار ملّت کے نام نہاد رہنماؤں کے ان مشاغلِ رقص و سرود نے زندگی کے ہنگاموں کو سہل اور آسان بنانے میں بڑا کردار ادا کیا تھا اور ترکی کو یورپ کا مردِ بیمار بنا کر رکھ دیا تھا۔ یہ سب کچھ اس رہبانی تصوّف کی فصل تھی جس کی مخالفت مجدد الف ثانی نے کی تھی۔

غالباً اقبال نے نکلسن کے نام اپنے مکتوب میں 'اسرارِ خودی' کی فلسفیانہ بنیاد کی وضاحت اسی نکتے کی صراحت کے لیے کی تھی:

> Obviously the view of man and universe is opposed to that of the English neo-Hegelians as well as to all forms of pantheistic sufism which regards absorption in a universal life or soul as the final aim and salvation of man. The moral and religious ideology of man is not in self-negation but self-affirmation.

یہ مقصد ذات اور صفات کے عین ہونے سے نہیں بلکہ غیر ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔ شیخ مجدّد الفِ ثانی سے علامہ اقبال کی عقیدت کی ایک وجہ یہ ہے کہ اقبال جس تصوّف کے خلاف تھے اُس کی ترجمانی درج ذیل اشعار سے ہوتی ہے:

گو سفندے در لباسِ آدم است
حکم او برجانِ صوفی محکم است
فکرِ افلاطون زیاں راسود گفت
حکمت او بود راہ نابود گفت
منکرِ ہنگامہ موجود گشت
خالقِ اعیان نامشہود گشت

اور شاید اسی لیے اقبال نے رہبانی وحدت الوجود کو مسلمانوں کے سیاسی زوال کا ذمہ دار ٹھہرایا۔

مجدّد الفِ ثانی اور اقبال کی فکر قطعی طور پر یکساں نہیں ہے۔ اقبال جدید علوم کی روشنی میں علم الکلام میں پیہم تبدیلی کے خواہاں ہیں۔ جب کہ مجدد الفِ ثانی مسلمانوں کے اضمحلال کی تمامتر ذمے داری ایمان میں کمزوری اور مسلمانوں میں عبدیّت کے فقدان کو سمجھتے ہیں۔ اقبال ایمان کی ضرورت کے ساتھ جدید علوم پر کامل دسترس بھی چاہتے ہیں اور ان علوم کو معاشی و سیاسی ترقی کے لیے زینہ بنانا چاہتے ہیں کہ یہی سر چشمۂ قوت وحیات تک رسائی کا ذریعہ ہے، ان کے خیال میں آج ہمارا سماج جس دوراہے پر کھڑا ہے وہاں 'ہنگامۂ موجود' میں بھر پور حصہ لینے کی ضرورت ہے اور قوت و حیات کے سرچشمے سے فیض اُٹھا سکنے کے لیے اس ربودگی کی ضرورت ہے جس کے بل پر ہی قوت وحیات تک رسائی ممکن ہے ورنہ وہ رہبانیت کے حامی صوفیوں کے بارے یہ کیوں کہتے:

منکرِ ہنگامہ موجود گشت
خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

اقبال کے لیے 'اعیان نامشہود' کے لیے ہاتھ پاؤں مارنا کارِ لایعنی کے سوا کچھ اور نہیں اور شاید اسی لیے وہ 'ہنگامۂ موجود' میں مقدور بھر شرکت کو اقتضائے حیات سمجھتے ہیں۔ یہ وہ نکتہ ہے جہاں آج کا انقلابی، شیخ مجدّد الفِ ثانی اور اقبال بیک زبان ہنگامۂ موجود میں شرکت اور جہدِ مسلسل کی دعوت دیتے ہیں۔

(۱۹۹۹ء)

حوالہ

۱) شیخ محمد اکرام، 'رودِ کوثر' (لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۸۷ء)، ص ۲۷۵

چوتھا باب

کیا اقبال واقعتاً وحدت الوجودی تھے؟

کیا علامہ اقبال واقعتاً وحدت الوجود کے مخالف تھے؟ جواب یہ ہے کہ وہ ایک حد تک وجودی تھے۔ البتہ غور طلب بات یہ ہے کہ وہ وحدت الوجود کے کس مکتبِ خیال کے مخالف تھے۔ چونکہ وحدت الوجود۔ اُپنیشد کے حوالے سے تین، نوافلاطونیت کے حوالے سے دو اور اسلامی وحدت الوجود میں بھی ایک سے زائد مکاتبِ فکر کا فلسفہ ہے۔ حافظ اور رومی کے مکاتب کو لے لیجئے، غالب اور میر درد کے مکاتبِ فکر کے اختلاف پر غور کیجئے۔ یوں لگتا ہے کہ وحدت الوجود ایک ہفت رنگ دھنک ہے اور اختلاف دھنک سے نہیں ہے بلکہ دھنک کے ایک رنگ سے ہے۔

'بانگِ درا' ۱۹۲۴ء میں، 'بالِ جبریل' ۱۹۳۵ء میں اور 'ضربِ کلیم' ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی ہے۔ ان تینوں شعری مجموعوں میں وحدت الوجود کے زیر اثر اشعار کی فراوانی ہے۔ اقبال نے وحدت الوجود کے جس رنگ یا مکتب سے اختلاف کیا ہے وہ بدیہی ہے لیکن اگر اس سے یہ مطلب لیا جائے کہ وہ اپنے روحانی مرشد مولانا روم اور ان کے مرشد فریدالدین عطّار اور سنائی کے مکتب وحدت الوجود کے مخالف تھے تو یہ صریحاً زیادتی ہوگی۔ دراصل اقبال نے وحدت الوجود کے بارے میں شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز کی آرا سے جو بالترتیب 'رسالہ وحدت الوجود والشہود' اور 'فتاویٰ عزیزیہ' سے عیاں ہے اتفاق کیا ہے اور اس اتفاق کے بعد تو اقبال کے یہاں معروف مفہوم میں وحدت الوجود کے سرکردہ منادشیخ محی الدین ابن عربی کے افکار سے بھی اختلاف کی گنجائش نظر نہیں آتی۔ یہ اور بات ہے کہ مستشرقین کی تصانیف میں ابنِ عربی کے لیے عزت و احترام کی فراوانی ظاہر پرست علما اور مورخین پر اس درجہ شاق گزری ہے کہ وہ مستشرقین کے رد کے ساتھ ابن عربی کو بھی رد کرنے کی روش پر اُتر آئے جیسا کہ شیخ محمد اکرام کی تصنیف 'رودِ کوثر' کے مطالعے سے عیاں

ہوتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی جو شیخ احمد سرہندی پر اتھاریٹی ہیں اور The Mujaddid's Conception of Tawhid کے مصنف ہیں اُنہیں مولانا جمال الدین افغانی ،رشید رضا اور محمد عبدہٗ کے یہاں ابنِ عربی کے بارے میں کوئی الجھن نظر نہیں آتی۔ ڈاکٹر فاروقی ابن عربی اور مجدد الف ثانی کے مابین ظاہری اختلاف کو polemics خیال کرتے ہیں۔ یہ اختلافِ رائے استعاراتی زبان کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ شاید اس لیے کہ نظر جس قدر گہری اور فراخ ہوا ابن عربی اُسی قدر واضح اور حقیقی خدوخال میں نظر آتے ہیں۔

امام عبدالوہاب شعرانی نے اپنی کتاب' انوارالقدسیہ فی آداب العبودیہ' میں ابن عربی کے بارے میں بہت واضح طور پر لکھا ہے کہ انہیں 'رسالۂ قشیری' کی اصطلاح کے حوالے سے صوفی نہ مانا جائے۔ چونکہ ابن عربی کی 'تلوین' میں 'تمکین' ہے۔ وہ کامل تھے اس لیے کہ:

> 'کامل وہی ہے جو ہر لحظہ پلٹے کھاتا ہے اور ہر سانس کے تغیر و تبدُّل کو جانتا ہے اور ہر لحہ ترقی کے زینے پر چڑھتا ہے اور ہر نفس کا حساب لیتا ہے اور جو شخص نہیں جانتا کہ ہر لحظہ اس کے اندر کیا کیا آثار نمودار ہو رہے ہیں وہ خدا کی معرفت سے ناواقف ہے'[۱]

مولانا روم اوپر بیان کردہ 'تلوین با تمکین' کے بہترین نمونہ تھے۔ اقبال نے ویدانتی اور نوافلاطونی تصوف کے اس رنگ سے سراسر اختلاف کیا جو ہماری اکثر خانقاہوں میں پاؤں پسارے پڑا ہوا تھا۔ اس تصوف نے ہمارے قوائے عمل مضمحل کر کے رکھ دیے تھے لیکن یہ ازمنۂ وسطیٰ سے جاری زوال کے من جملہ دیگر اسباب میں محض ایک سبب تھا۔ یہ واحد سبب قرار نہیں دیا جا سکتا۔ خاص طور سے یہ حقیقت پیشِ نظر رکھ کر کہ یہ ایران کے مقابلے میں وسطی ایشیا کے ترک و ازبک نژاد علاقوں میں زیادہ مقبول نہیں ہوا جس کی ایک وجہ ترک اور ایرانی فکری میراث میں 'غور و فکر' کی غائیت کے بارے میں فرق بھی ہے۔ آخر سلجوقیوں نے گزشتہ پانچ چھے سو سال میں اجتہاد کے دروازے بند کرنے میں کیوں عافیت جانی اور سلجوقی حکمرانوں کے زیرِ تسلّط علاقوں میں فقہ حنفی سے قیاس و اجماع کو بے دخل کیوں کر دیا گیا۔ میرا خیال ہے کہ جب حکمرانوں کے نظریات حکومت، جن میں مُطلق العنانیت کوٹ کوٹ کر بھری ہوتی ہے، مذہبی روح پر غالب آ جائیں تو پھر خواجہ باقی باللہ نقش بندی کی فکر میں موجود ابن عربی کی فکر کے لیے احترام، جو تبدیلی، تغیر، ترک و تاز

(تلوین باتمکین) سے عبارت ہے، کم ہونے لگتا ہے۔ پھر خودی 'تلوار کی دھار' نہیں رہتی، شخصیت کا mask بن جاتی ہے۔ پھر خودی 'المعروف بنفسک بنفسِک' (اپنے نفس کو پہچاننے کی کوشش کرو) اور شخصیت کی تعمیر و تشکیل نہیں رہتی اور مشیت الٰہی کے ساتھ مربوط و متصف ہو کر نیابت الٰہی کے بجائے:

عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہوجانا

کے تصور کا شکار ہو جاتی ہے۔ 'خودی کیا ہے خدا ہے' کا مفہوم اسی وقت 'تلوار' بن سکتا ہے جب پیر رومی کے درج ذیل اشعار کا مدعا عیاں ہو جائے۔ یہاں خودی نفیٔ خودی کی بجائے اثباتِ خودی سے متصف ہے۔ لیکن کیا پیر رومی کے اشعار وحدت الوجود کے اظہار میں کسی بھی معروف وحدت الوجودی شاعر سے پیچھے ہیں:

گر نہ بودے ذات حق اندر وجود
آب و گل را کےٴ ملک کردے سجود

.....

فانی خود شو کہ تایابی بقا
خویش را بشناس تایابی خدا

.....

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گِل کوزہ
خود بر سر آں کوزہ خریدار برآمد
مرد را باید کہ باشد خود شناس
گرچہ بیند شاہ را در ہر لباس

.....

جناب حضرتِ حق را دوئی نیست
در آں حضرت درِ ما و توئی نیست

کیا اقبال کے فلسفۂ خودی اور پیر رومی کے درج ذیل شعر میں بنیادی فرق ہے؟

فانیِ خود شو کہ تایابی بقا
خویش را بشناس تایابی خدا

اقبال کے یہاں خودی کا وہ تصور لائقِ فنا ہے جس کے معنی جماعت کے مفادات سے کٹ کر بے مقصد انفرادیت پسندی اور خود پرستی یا انا پرستی ہے۔ اقبال کے یہاں 'خودی' ہمہ تن مصروف کارزارِ ہستی ہے اور یہ قوموں کی تقدیر بدل سکتی ہے اور صرف اسی طرح خود شناسی کے ذریعے فتح و ظفر کے علم بلند کیے جاسکتے ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو اقبال اور رومی کے یہاں 'خودی' کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ عطّار، رومی کے مرشد ہیں۔ ان کے چند اشعار بھی ملاحظہ کیجیے:

زاغ و طاس و مور و مار و مگس
بلبل و قمری و چکاوک سار
کافر دگبرو ملحد و مومن
متقی و شقی و بد کردار
درچہ می بینی از جماد و نبات
از و حوش و طیور ہر جاندار
ایں ہمہ ذات پاکِ یزداں است
میکند جلوہ ہا برایں اطوار
قل ہو اللہ وصف احمد داں
از میانش و لیک میم برار

مندرجہ بالا وحدت الوجودی فکر کے اشعار کے بعد عطّار کے یہاں وہ منزل بھی آتی ہے جب وہ اس واقعے کو نظم کرتے ہیں جس کے مطابق حضرت موسیٰ نے بحکم الٰہی ابلیس سے 'اسرار' کی تعلیم پائی۔[۲]

روزے از روزہا کلیم اللہ
خواست مرشد ز ایزد داور
شُد ندائے برائے او کہ برو
پیشِ ابلیس مُغداں سالار

راہ طے کرد و سر بحکم نہاد
رَفت درپیشِ آں اَمیں ، ناچار
گفت خو اہم من از تو ارشادے
اے تو دَر راہِ پاک عَیار

اس کے بعد اقبال کے یہاں شیطان کے بارے میں کشادگیٔ نظر کے لیے ملٹن کے افکار سے متاثر ہونا ضروری نہیں رہتا بلکہ اسے کشادگیٔ نظر کے لیئے عطّار کے مندرجہ بالا اشعار کی طرف توجہ کرنا چاہیے۔

رومی اور عطّار کے مندرجہ بالا اشعار کے بعد یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے۔ اگر ایک طبقۂ علما رومی و عطّار کو وحدت الوجودی قرار دے کر 'بدعت' کا مرتکب سمجھتا ہے تو دوسرے طبقۂ علما کے لیے یہ دونوں حضرات 'عارفین' کی فہرست سے تعلق رکھتے ہیں اور لائقِ تعظیم ہیں۔ اقبال کا تعلق اسی طبقے سے ہے جو عطّار اور رومی کے وحدت الوجود کو عین اسلامی قرار دیتا ہے۔ اگر آپ سنائی، عطّار اور مولانا روم کے زمانے میں سمرقند، بخارا، خراسان، ہرات، قندھار، نیشاپور اور رے کے علاقوں کے ایک حملہ آور سے دوسرے حملہ آور کے زیر تسلط جاتے رہنے کی دھوپ چھاؤں پر غور کریں تو ذہن ماؤف ہو جاتا ہے۔ اگر ہم نام نہاد مسلم فرماں رواؤں کے یہاں رائج 'اسلام' کی ہیئت کذائی پر غور کریں تو ہماری گردنیں اس طرح شرم سے جھک جاتی ہیں جس طرح inquisition کے دور میں یورپ کے سیاسی مناقشوں پر دل لرزہ براندام ہو جاتا ہے لیکن یورپ نے ۱۲۲۵ء میں بہرحال Magna Carta کا سنگِ میل عبور کر لیا تھا اور صلیبی جنگوں نے feudalism ختم کر کے قومی ریاستوں کی بنیاد رکھ دی تھی جو انسانی تہذیب کی سیاسی تاریخ میں ایک آگے بڑھنے والا قدم ہے۔

میرا خیال ہے کہ علامہ اقبال نے 'اسرارِ خودی' کے متنازعہ حصے سے گوسفندانِ قدیم کی اصطلاح میں جن اسمائے معرفہ کا ذکر بطورِ خاص کیا تھا، انہیں چھوڑ کر اقبال غزالی، جامی، سنائی، عطّار، رومی، شہاب الدین سہروردی، رازی اور الجیلی کے بڑی شدت سے معترف ہیں۔ دیکھنے والے دیکھ سکتے ہیں کہ ان تمام حضرات کے یہاں تصوّف کتنا اسلامی اور کتنا غیر اسلامی ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ کہیں یہ بحث محض لایعنی بحث و تمحیص (polemic) کا شکار نہ ہو کر رہ جائے۔ دراصل

اقبال نے ہر اس صوفی شاعر یا صوفی بزرگ کو لائق اعتنا سمجھا ہے جس کے یہاں اس کے 'تصور خودی' کے لیے فکری گنجائش نکلتی ہے۔ بہر حال یہ حقیقت ہے کہ ازمنۂ وسطیٰ کے صوفی شعرا نفیِ ذات اور کسب و جبر کے معاملے میں اس قدر جبریہ اور سوفسطائی ہو چکے تھے کہ انہوں نے اپنی فکر میں اللہ کی الوہیت کو معطل کر رکھا تھا۔ اقبال کے نزدیک وہ تمام صوفی شعرا قابل احترام ہیں جنھوں نے خودی کی تربیت اور اس کے ارتفاع اور ارتقا پر زور دیا ہے۔ رومی اور عطّار انسان کو 'علم' اور 'ارادہ' سے متصف کر کے خالقِ کل کے لیے اس کے افعالِ خیر کو پسندیدہ اور افعال شر کو ناپسندیدہ سمجھتے ہیں۔ اقبال 'شیطان' کی شیطنت تک کو مشیت الٰہی کا حصہ قرار دیتے ہیں اور اسی طرح ایمان و کفر کو بھی خالق کی شاندار اسکیم کے عین مطابق سمجھتے ہیں۔ ایک ایسی فکر کے تحت جس میں مخلوق اور اس کے اعمال کا خالق ذاتِ واحد ہی رہتی ہے اور اس طرح اجتماع ضدین کا تصور زیادہ گنجلک نہیں رہ پاتا۔ اگر کسب و جبر کے مسئلے پر اپنے دور کے ایک خاص مسلک کے علما کی تحریروں پر توجہ دیں تو ایک عجیب بات سامنے آتی ہے کہ ایک ہی مسلک کے علما میں بھی کسی ایک مسئلے پر ایک رائے مشکل ہی سے ملتی ہے۔ یہ بات زمانہ قدیم اور موجودہ دور کے بارے میں یکساں طور پر صادق آتی ہے۔

اقبال کے یہاں شیطان کے بارے میں جو تصور کارفرما ہے وہ عارفِ رومی کے درج ذیل خیال۔ 'زیرکی ابلیس عشق از آدم است' کے اتباع کے سوا کچھ اور نہیں۔ اس خیال کی مزید تشریح کے لیے عرض کیا جا سکتا ہے کہ مولانا جلال الدین رومی اور فریدالدین عطّار میں بڑا قریبی تعلق ہے اور عطّار کے یہاں بھی شیطان کی 'زیرکی' کا مثبت طور پر اعتراف ہے۔ رومی انہیں اپنا مرشد جانتے اور مانتے ہیں اور رومی کے یہاں وجودی فکر عطّار ہی کے کوچے سے آئی۔ عطّار کے یہاں سے سنائی اور سنائی کے یہاں سے مولانا جامی تک پہنچ کر۔ یعنی نفحات الانس کے خضر تک رسائی کے بعد امام غزالی زیادہ دور نہیں رہ پاتے اور شاید اس لیے شاہ ولی اللہ کی طرف سے وحدت الوجودی فکر کی حمایت سمجھ میں آ جاتی ہے بلکہ بعض دیوبندی علما (مثلاً علامہ شبیر احمد عثمانی اور مولانا طیب نے مسئلہ تقدیر پر جس طرح امام رازی کے مقابلے میں ابن عربی کو عارف تسلیم کیا ہے وہ اس لیے لائق توجہ ٹھہرتا ہے کہ یہ 'خیالات' تصوّف کے بارے میں 'اسرارِ خودی' کے پہلے ایڈیشن میں بیان کردہ خیالات کے بعد سامنے آئے۔

کسب و جبر کے مسئلے پر مولانا شبیر احمد عثمانی لکھتے ہیں:

'کسب و جبر کے مسئلہ میں امام رازی وغیرہ بڑے بڑے لوگ توجیہاتِ رکیکہ کرکے بیٹھ گئے اور اس عقدہ کو دل نشیں طریقہ سے حل نہ کر سکے۔ شیخ اکبر نے 'فتوحات' میں اس کو خوب حل کیا ہے اور یہ ان ہی کا کام تھا۔ عارفین ہی کا منصب ہے کہ ایسے وقائق کی حقیقت کو واضح اور منکشف کریں۔'[۳]

اور بعینہ اس راہ پر چلتے ہوئے مولانا طیّب نے متذکرہ بالا کتاب کے صفحہ ۱۵۹ پر اشعری، غزالی، رازی، شیخ اکبر، عارف رومی، مجدد سرہندی، امام ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز کے بارے میں لکھا ہے کہ:

'ان حضرات نے کسب و جبر کے مسئلہ پر قلم اٹھایا اور مسئلہ کا حق ادا کرکے دوسروں کے حق میں اسے بدیہی بنا دیا۔ ان ہی اکابر کے اخلافِ حال ہیں جو افراد مسئلے کو سمجھا دینے اور اسے صاف کر دینے پر قلم اٹھا سکتے ہیں۔'[۴]

مقام حیرت ہے کہ ایک طرف عطّار اور پیر رومی اہل مدرسہ کے لیے بھی عارفین ٹھہرتے ہیں اور دوسری طرف ان عارفین کے بارے میں تصوّف کے اس مکتب فکر سے اس قدر متضاد آرا پیش کی جاتی ہیں کہ یہ فرق ذوق کے درج ذیل شعر:

گلہائے رنگ رنگ سے ہے زینتِ چمن
اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

کے مصداق نہیں رہتا بلکہ اُس پریشاں خیالی کا ثمرہ دکھائی دیتا ہے جس سے اسلامی برصغیر کی مذہبی اشرافیہ ایک عرصہ دو چار رہی ہے۔ مثلاً شاہ ولی اللہ اگر اپنے رسالے 'فیصلہ وحدۃ الوجود والشہود' میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو ایک دوسرے کی ضد نہیں سمجھتے لیکن 'قرۃ العینین' میں کچھ مختلف بات کرتے ہیں۔ مثلاً:

'علمائے ظاہر میں جو علوم رائج ہیں وہ قیل و قال سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔ اس سے کوئی کیفیت و حالت پیدا نہیں ہوتی۔ ان علوم سے دل افسردہ ہوتا ہے اور بہت سے صوفیاء کی نظم و نثر ان رواجی علوم کے نقصان سے بھری ہوئی ہیں اور علم توحید (توحید وجودی) کی فضیلت اس میں بتلائی

گئی ہے...ایسی صورت میں ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم یہ معلوم کریں
کہ ان حقائق (وحدۃ الوجود) کا صحیح ثبوت کیا ہے۔'[۵]

بہر حال بعض علما جو خود کو شاہ ولی اللہ کی تحریک کی توسیع خیال کرتے ہیں وجودی شعرا کی فہرست کے بعض اہم ناموں کو بیچ اور کامل عارفین کی فہرست میں شامل کرتے ہیں۔لیکن مقام حیرت یہ ہے کہ ایک طرف بندہ نواز گیسو دراز جیسا صوفی شاعر جن کے سلسلے کے متعدد بزرگ وجودی فکر سے شیفتگی رکھتے ہیں، ابنِ عربی کے بارے میں کہتے ہیں:

'اگر وہ میرے زمانے میں ہوتے تو ان کو ان مشاہدات سے باز رکھتا تا کہ تجدید
ایمان کرتے اور از سرِ نو مسلمان ہوتے۔'[۶]

عالمِ اسلام میں ابنِ عربی کی سب سے زیادہ مخالفت ابن تیمیہ، ابن خلدون، ابن حجر عقلانی اور ابراہیم التجاعی نے کی جب کہ قطب الدین الحموی، صلاح الدین الصفوی، شباب الدین سہروردی، فخر الدین رازی، جلال الدین السیوطی، عبدالرزاق القاشانی اور عبدالغنی النابلسی نے ابنِ عربی کی حمایت میں دلائل کے انبار لگا دیے۔ابن عربی کو آٹھویں صدی میں عبدالکریم الجیلی جیسا ہمنوا مل گیا جس کی کتاب 'الانسان الکامل' سے علامہ اقبال بے پناہ متاثر ہیں۔عبدالوہاب شعرانی کی کتاب 'الکبریت الاحمر' ابن عربی کی 'فتوحاتِ مکیہ' کی تلخیص ہے۔ بارہویں صدی ہجری میں عبدالغنی نابلسی محی الدین ابنِ عربی کے بے پناہ قائل ہوئے اور برصغیر میں ابنِ عربی کو محبّ اللہ الٰہ آبادی جیسا عارف مل گیا۔

مولانا شبلی نعمانی بھی اپنی تالیف 'سوانح مولانا رومؒ' میں واضح طور پر حکم لگاتے ہیں کہ مولانا جلال الدین رومی شیخ ابن عربی کے مُتبعین میں سے تھے، وحدت الوجود کے قائل تھے اور یہ وحدت الوجود کلیتاً 'ہمہ اوست' کے نظریے پر مبنی تھا۔مولانا شبلی لکھتے ہیں:

'اور مولانا وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ان کے نزدیک تمام عالم اسی ہستی
مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں۔اس بنا پر ایک ذاتِ واحد موجود
ہے اور تعدّد جو محسوس ہوتا ہے محض اعتبار ہے۔'

وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں درج ذیل اشعار پیش کرتے ہیں:

گر ہزاراں اند، یک کس بیش نیست
جُز خیالات خود اندیش نیست
بحر وحدانیت جفت و زوج نیست
گوہر و ماہیتش جز موج نیست
نیست اندر بحر، شرک پیچ پیچ
لیک با احول چہ گویم ہیچ ہیچ

شبلی کے علاوہ ہمارے دور کے ایک اور عالم ثناالحق صدیقی نے بھی اپنی کتاب 'تصوف کی حقیقت' میں مولانا جلال الدین رومی کو ابنِ عربی کا متبع قرار دیا ہے۔ کیا ہم یہ سمجھیں کہ علامہ اقبال کے پیشِ نظر رازی، شہاب الدین سہروردی اور علمائے دیو بند، کی آرا موجود نہیں تھیں۔ کیا علامہ اقبال نے ان بزرگوں سے ہٹ کر کوئی راستہ نکالا تھا۔ میرا خیال ہے کہ اگر اقبال نے کہیں 'وحدت الوجود' کی اصطلاح کی مخالفت بھی کی ہے تو وحدت الوجود کے محض اس رجحان کو پیشِ نظر رکھا ہے جس نے بے عملی اور دنیا کی بے ثباتی اور بہ ایں وجہ عمل، تبدیلی اور حرکت سے گریز پر زور دیا تھا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ تمام صوفی شاعروں کو جن میں حقیقتاً وہ شاعر بھی ہیں جن کی فکر اصطلاحی معنوں میں وحدت الوجود کے فریم ورک سے ہٹ کر بے معنی ہو جاتی ہے، ہدفِ تنقید بناتے ہیں۔

ابن عربی کا سلسلہ جس وحدت الوجودی فکر سے ملایا جا سکتا ہے اس کے مقدمات شبلی کے خیال میں درج ذیل ہیں۔

۱) خدا قدیم ہے۔

۲) قدیم، حادث کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا۔

۳) عالم حادث ہے۔

جب کہ اکثر حضرات ابن عربی کی فکر کے رشتے ویدانت سے ملاتے ہیں جس کے تین مکاتب فکر ہیں۔

۱) ثنویت

۲) محدود وحدت الوجود

۳) وحدت الوجود یا لاثنویت

سید حامد علی اپنی کتاب 'ہندومت اور توحید' میں لکھتے ہیں:

'پہلے نظریہ کی رو سے خدا، روح اور فطرت تینوں ازلی و ابدی اور مستقل وجود ہیں۔ خدا صانع ہے، خالق نہیں یعنی وہ عدم سے وجود نہیں پیدا کرتا بلکہ روح اور فطرت میں امتزاج پیدا کرتا ہے اور یہ امتزاج روح کے مطابق اعمال کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ دوسرا نظریہ ہے کہ خدا، فطرت اور روح یہ تین ازلی و ابدی اور لامحدود وجود ضرور ہیں، مگر یہ تین فی الواقع ایک ہیں، فطرت اور روح کا ظہور ہیں۔ فطرت اور روحِ خدا کا جسم ہیں۔ اس طرح کائنات کی ہر چیز خدا ہے اور تیسرا نظریہ یہ ہے کہ کائنات محض خواب ہے۔ حقیقت کو پالینے اور جذب کرنے سے ان تینوں نظریات میں خدا کی خالقیت کو رد کر دیا گیا ہے۔'[7]

میرا خیال ہے کہ شیخ اکبر کی تعلیم و فلسفہ ویدانتی یا نو افلاطونی ہونے کے بجائے فی الحقیقت شرع و حقیقت اور طریقت و معرفتِ ظاہر و باطن اور علم و عشق اور وجدان کے عارفانہ واردات کی رمز شناسی کو عطیۂ فطرت سمجھتی ہے اور ان کے یہاں خدا اور فطرت، ذات اور عین ذات کے طور پر ہیں۔

عبیداللہ سندھی نے 'شاہ ولی اللہ دہلوی اور ان کا فلسفہ' میں حضرت خواجہ باقی باللہ نقشبندی کو فکری طور پر ابنِ عربی کا پیشرو کہا ہے۔ شاہ عبدالعزیز نے 'فتاویٰ عزیزیہ' میں وحدت الوجود کے بارے میں جو فتویٰ دیا ہے اس کے مطابق توحیدِ وجود، غیر شرعی نہیں ہے۔[8]

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اقبال پیرِ رومی، ابنِ عربی، عطّار اور سنائی کی متابعت کے بعد وحدت الوجودی نہیں ہیں، تو کیا ہیں؟ آیا 'وحدت الوجود' کی اصطلاح میں اسلامی کا لاحقہ لگا کر ہم مطمئن ہو سکتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ خلط مبحث ہی کی ایک صورت ہے چونکہ ابنِ عربی اور مولانا رومی فلسفۂ یونان اور ہند سے مرعوب ہوئے بغیر بھی ایک مخصوص رنگ کے وحدت الوجودی تھے اور یہ خیال کہ وہ وجودی نہیں تھے ان کے وحدت الوجود کو اسلامی تصور کر کے حل کر لیا گیا ہے۔ شاید یہ حکمتِ عملی دانستہ خلفشار کے رویّے کو بے اثر کرنے کے لیے اختیار کی گئی ہو۔

(۲۰۰۰ء)

حوالہ جات

۱) امام عبدالوہاب شعرانی، 'انور القدسیہ فی آداب العبودیہ' (کراچی: صفیہ اکیڈمی، س۔ن)، ص ۱۴۶
۲) حاجی محمد معین الدین (مترجم)، 'قصیدہ شیخ فریدالدین عطار' (کانپور: فہیم کا میج، س۔ن)
۳) 'مسئلہ تقدیر' (لاہور: ادارۂ اسلامیات، ۱۹۷۸ء)، ص ۲۸
۴) ایضاً، ص ۱۵۹
۵) صفوۃ الرحمٰن، 'مسئلہ وحدت الوجود کی تحقیق' (حیدرآباد دکن، ۱۳۸۰ھ)، ص ص ۹۲۔۹۳
۶) 'مکتوباتِ گیسودراز'، جلد ششم، مجلس انتظامی گجرگہ، منقول از صفوۃ الرحمٰن، بحوالۂ سابقہ، ص ۹۶
۷) سید حامد علی، 'ہندومت اور توحید'، ادارہ شہادتِ حق بحوالہ ثناء الحق صدیقی، 'تصوف کی حقیقت' (کراچی: ادارۂ دانش وحکمت، ۱۹۸۳ء)، ص ص ۷۶۔۷۷
۸) محمد بشیر مخفی القادری، 'یادگارِ مخفی مقالاتِ مخفی' (کراچی، س۔ن)، ص ۵

پانچواں باب

اقبال اور مولانا رومی

مولانا رومی کی 'مثنوی معنوی' نے ایران، وسطی ایشیا، ایشیائے کوچک، افغانستان اور برِ صغیر کے مسلم ذہن پر ایک عرصے تک حکومت کی ہے۔ میرا خیال ہے کہ قرآن مجید کے بعد شاید ہی کوئی اور کتاب ہو جو ہمارے نظامِ اقدار، نظامِ حکمرانی اور قربتِ الی اللہ کے مقاصد اولیٰ کے لیے 'مثنوی معنوی' کی طرح منبع ہدایت ثابت ہوئی ہے۔

علامہ اقبال جن کے بارے میں مولانا محمد علی جوہر نے مولانا عبدالماجد دریا آبادی کے نام ایک خط میں کہا تھا کہ:

'خدا کی رحمت ہو اقبال پر تعلیم مولانا روم کا اہتمام کر رہا ہے۔'

وہ شاید ٹھیک ہی کہا تھا۔ علامہ اقبال نے 'مثنویِ روم' کو اپنے روحانی اور جمالیاتی نظام کا کچھ اس طرح حصہ بنایا تھا کہ وہ غیر شعوری طور پر بھی مختلف مسائل پر 'مثنویِ روم' کے خیالات کو اپنے خیالات کے طور پر پیش کرتے رہتے تھے۔ وجہ یہ تھی کہ علامہ اقبال کے استاد مولوی میر حسن اور والد شیخ نور محمد نے 'مثنویِ روم' کا درس اس خشوع و خضوع کے ساتھ دیا تھا کہ اقبال نے بی۔ اے کے طالب علمی کے زمانے میں اپنے ساتھی سوامی رام تیرتھ کو 'مثنوی مولانا روم' کی باقاعدہ تعلیم دی تھی۔ یہ وہی سوامی رام تیرتھ ہیں جن کی وفات پر علامہ اقبال نے اپنی نظم 'سوامی رام تیرتھ' میں جو بانگ درا میں شامل ہے اس طرح اظہار افسوس کیا ہے۔

چشم نابینا سے مخفی معنیِ انجام ہے
تھم گئی جس دم تڑپ سیماب سیمِ خام ہے

توڑ دیتا ہے بتِ ہستی کو ابراہیمِ عشق
ہوش کا دارو ہے گویا مستیِ تسنیمِ عشق

علامہ اقبال کا پہلا شعری مجموعہ 'اسرارِ خودی' بھی ان کے والد کے بے حد اصرار پر تخلیق ہوا اُن کے والد چاہتے تھے کہ اقبال بوعلی قلندر کی مثنوی کے نمونے پر ایک عاشقانہ مثنوی لکھیں لیکن اقبال مولانا روم کی مثنوی کے لحن اور بحر (metrical composition) سے اس درجہ متاثر تھے کہ انہوں نے اپنی پہلی فارسی تصنیف میں مولانا روم کی پیروی کی۔ اقبال پر مولانا روم کے اثرات کا ایک اور مظہر یہ ہے کہ جب اقبال کیمبرج یونیورسٹی کے لیے اپنا تحقیقی مقالہ Development of Metaphysics in Persia لکھ رہے تھے تو اس وقت وہ مولانا روم کو وحدت الوجودی صوفی سمجھتے تھے اور ابنِ عربی سے بے حد متاثر تھے۔ یہ اور بات ہے کہ ابھی وہ مولانا روم کی متابعت کے اس مرحلے میں نہ تھے جو 'جاوید نامہ' میں نظر آتا ہے۔ (یہی مقالہ میونخ یونیورسٹی میں Ph.D کے لیے پیش کیا گیا۔۔ اور یہ اس زمانے کے قانون اور رواج کے مطابق کیا گیا تھا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر سعید اختر درانی نے اقبال کی 'غلط بیانی' کی طرف جو اشارے کیے ہیں وہ سراسر غلط ہیں جیسا کہ میں اپنے ایریل (Ariel) کے کالم میں پوری صراحت کے ساتھ بیان کر چکا ہوں[1] اور ڈاکٹر سعید اختر درانی نے میرے مؤقف کو چیلنج بھی نہیں کیا ہے۔)

حقیقت تو یہ ہے کہ علامہ اقبال کا فلسفۂ خودی اور اس کے تمام مقامات مثنویٔ مولانا روم سے مُستنبط ہیں۔ بجائے اس کے کہ میں سید وزیر الحسن عابدی کے تحقیقی مقالے 'اقبال کے شعری ماخذ۔۔ مثنوی رومی میں'[2] میں مندرج مماثلتوں کا مولانا روم اور اقبال کے اشعار کی صورت میں ایک طویل گوشوارہ پیش کروں اور ایک طرح سے سید وزیر الحسن عابدی کے وقیع کام کا اعادہ کروں میں صرف ان مضامین کی فہرست پیش کرنے کی اجازت چاہوں گا جن کے تحت علامہ اقبال اور مولانا روم کے اشعار پیش کئے گئے ہیں۔ ان موضوعات کی تعداد ۹۸ ہے اور ان موضوعات کے تحت ذیلی مضامین کی تعداد ۱۱۲ ہے۔ یعنی مثنویٔ مولانا روم اور اقبال کے فارسی کلام میں ۲۱۰ مماثلتیں ہیں۔ بسا اوقات تو اس قدر معمولی فرق نظر آتا ہے کہ علامہ اقبال کے یہاں ایک یا دو الفاظ کی تبدیلی نظر آتی ہے یا پھر ایک ہی مفہوم کو قدرے نئی vocabulary میں نظم کر دیا گیا ہے۔ اقبال کی یہ وہ خوبی ہے جس کے بارے میں خلیفہ عبدالحکیم یوں رقم طراز ہیں:

’شعر میں اقبال نے جو موتی پروئے ہیں ان کے متعلق محض یہ کہہ دینا ناانصافی ہوگی کہ وہ موتی اُس نے دوسرے جوہریوں سے لیے ہیں۔ ہیرا جب تک تراشا نہ جائے اور موتی جب تک مالا میں پرویا نہ جائے اور جواہرات جب تک زیور میں جڑے نہ جائیں، ان کا جمال معمولی سنگ ریزوں اور خزف پاروں سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اقبال نے شاعری پر جو احسان کیا ہے وہ یہ ہے کہ مشرق اور مغرب اور ماضی اور حال کے وہ جواہر پارے جو نفس انسانی کے تارے ہیں کمال شاعری سے اس طرح تراشے اور پروئے اور جڑے ہیں کہ نوعِ انسانی کے لیے ہمیشہ کے لئے بصیرت افروز ہوگئے ہیں۔ بعض نقادوں کا خیال ہے کہ اقبال ان بعض متضاد چیزوں کو جوڑ نہیں سکا جس وقت جو جس سے چاہا لے لیا۔ یہی اعتراض افلاطون پر بھی کیا گیا ہے۔ جلال الدین رومی پر بھی اور نطشے پر بھی۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ متضاد رنگوں کے تار و پود کو وہ دل کش نقشوں میں بن لیتا ہے۔ منطقی حیثیت سے کسی کو تشفی ہو نہ ہو لیکن بیان کی ساحری ایسی ہے کہ اقبال کو پڑھتے ہوئے تضاد کا احساس نہیں ہوتا۔‘ [۳]

اقبال نے نطشے سے قوموں کے زوال کے اسباب لئے، مولانا روم سے ارتقا اور خوب سے خوب تر کی جستجو کے ذریعے قوموں کی تعمیرِ نو کا عزم لیا اور عالمِ اسلام پر منڈلاتے ہوئے زوال کے خاتمے کے لیے یہ ضروری خیال کیا کہ مومن خدائی صفات سے متصف ہو جائے تو پھر وہ نہ صرف اپنے زوال کو روک سکتا ہے بلکہ تعمیر و ترقی کی جلد از جلد منازل طے کر کے قابل رشک ترقی کی منزل میں داخل ہو سکتا ہے۔ یہاں اقبال نے لفظ ’خودی‘ کو بعض مغربی فلسفیوں کے یہاں استعمال ہونے والے لفظ ego کے معنی میں استعمال کیا۔ نطشے نے بھی یہی کہا تھا کہ جن اقوام کی ایغو مردہ ہو جاتی ہے وہ جہدِ للبقا کی جنگ ہار کے معدوم ہو جایا کرتی ہیں۔

میرا خیال تھا کہ اقبال کے یہاں خودی (ego) کا مفہوم سراسر مغربی حوالوں سے آیا ہے لیکن یہاں بھی وہ بنیادی طور پر مولانا روم ہی سے مستفید ہوئے ہیں اور مولانا روم اپنے مُرشد کے حوالے سے سینٹ جون آف دی کراس (St.John of the Cross) سے۔ ایک خودی ہی

کیا عقل و عشق کے مابین آویزش ہو یا جبر و قدر کی بحث ہو یا پھر ابلیس کے بارے میں اقبال کا تصور ہو، یا ارادہ و عمل کی بات، پیکارِ خیر و شر ہو یا تسخیرِ زمان و مکان ہو یا حسّی ادراک و وجدان کا معاملہ ہو عشق اور تسخیر ارض کی بات ہو یا خودی اور ممکناتِ خودی کی تحقیق کا معاملہ ہو، اقبال نے جو کچھ سوچا ہے اور لکھا ہے وہ بڑی حد تک مولانا روم ہی کی فکر سے مستنبط ہے۔ اقبال اپنی شاعری میں مغرب کے لئے خیالات کی آمیزش اور پیوندکاری کے سبب مولانا روم سے قدرے مختلف ہو جاتے ہیں لیکن وہ مضامین کی حد تک مولانا روم ہی کے متبع رہتے ہیں۔

مثلاً آپ خودی کے بنیادی مسئلے ہی کو لیجئے مولانا روم نے روحِ انسانی کے مستقبل کے بارے میں کہا ہے:

گوہرِ جاں چوں ورائے فصل است
خوی او ایں نیست خوئِ کبریاست

اقبال کے لیے ہیں:

تعمیرِ خودی میں ہے خُدائی

یا

برائے اُو نگہ دارم خودی را

یہ وہ مقام ہے جہاں مولانا روم کی 'خوئی' اقبال کی 'خودی' بن جاتی ہے۔

اقبال کہتے ہیں:

اگر گوئی کہ 'من' وہم و گماں است
نمودش چوں نمودِ این و آں است
بگو بامن کہ دارائے گماں کیست
یکے درخود نگر، آں بے نشاں کیست؟

مولانا روم اسی مفہوم کو اس طرح بیان کرتے ہیں

از انا چوں رست ، شُد اکنوں انا
آفریں برآں انائے بے عنا

زاں انائے بی انا خوش گشت جاں
شد جہاں او از انائے بے جہاں

مولانا روم کے مندرجہ بالا اشعار سے مولانا روم کے یہاں اقبال کی 'خودی' کے لئے 'انا' کا لفظ بھی موجود ہے جو حیران کن حد تک جدید مفہوم میں ایغو (ego) کا نعم البدل ہے اور یوں لگتا ہے کہ نطشے بذات خود جس انا کی تعمیر اور اضمحلال کی بات کر رہا ہے وہ مولانا روم پر نطشے کے مفہوم میں مستحضر تھا۔

بنابریں یہ خیال دُرست ہے کہ اقبال نے جہاں کہیں لفظ 'خودی' استعمال کیا ہے وہ ایک طرح سے فرسودہ فکر کے خلاف اعلانِ بغاوت ہے۔ مغلوں نے عالمِ اسلام کو جس طرح تاراج کیا مولانا روم کی بلخ سے بہ سمتِ قونیہ ہجرت خود اسی فتنۂ مغول کے باعث ہوئی تھی۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ جب مسلمانوں میں من حیثیت گروہِ دینی، زندگی اور نُمو کی خواہشوں نے دم توڑ دیا تھا۔ نطشے کے خیال میں مذہب کی دو اقسام ہیں۔ ایک قسم اثباتِ حیات کی موید اور وکیل ہے اور دوسری نفئ حیات کی۔ وہ عیسائیت اور بُدھ مت کو (بلکہ ہندومت کو بھی) نفئ حیات کے مذاہب قرار دیتا ہے۔ اُس کے یہاں صرف وہی مذہب زندہ رہ سکتا ہے جو پیکارِ حیات کا قائل ہے۔ ہمہ دم مائل بہ ارتقا اور یہ کہ وہ اپنے پیروؤں کو غلامانہ اخلاق کے بجائے آقائی اخلاق کی تعلیم دے۔ وہ سمجھتا تھا کہ عیسائیت میں غلامانہ اخلاق کی تعلیم دی گئی ہے۔ وہ فکرِ افلاطون کا اسی لئے مخالف تھا کہ اُس نے بھی پیکارِ حیات سے گریز اور غلامانہ اخلاق کی تعلیم دی ہے۔ اقبال نے رہبانیت کی مخالفت اسی بنیاد پر کی کہ وہ پیکارِ حیات اور اولوالعزمی کی راہ سے ہٹا کر ترکِ دنیا کی تعلیم دیتی ہے۔

اقبال کا خیال صحیح تو ہے لیکن وہ اس حقیقت کو فراموش کر بیٹھے کہ فتنۂ مغول نے اسلامی دُنیا کو ہلا کر رکھ دیا تھا اور مسلمانوں کے جسدِ سیاست میں فتنے سے مقابلے کی ہمت ختم ہو چکی تھی۔ ایک ایسی صورت میں جب مکمل شکست کے بعد اُولوالعزمی کے جُملہ محرکات دور از کار ہو گئے ہوں پیکارِ حیات کا ideal بھی دور ہو جاتا ہے اور قوموں کو تعمیرِ نو کے اہم کام کے لیے دوبارہ تیار کرنے کے لیے خاصا عرصہ درکار ہوتا ہے۔ رہبانیت اور ترکِ دنیا کے خلاف علامہ اقبال کے جذبات اپنی جگہ پر دُرست تھے اور ہیں لیکن فتنۂ مغول کے بعد ایران میں صفوی، ہندوستان میں مغل اور ایشیائے کوچک میں عثمانی ترک یعنی مسلمانوں کی تین مضبوط حکومتیں قائم ہوئیں اور ان

حکومتوں میں عثمانی سلاطین کی حکومت نے ماسکو اور ویانا تک یورش کی اور اپنا دبدبہ قائم کیا۔ اگر عثمانی حکمراں یا مغل حکمراں چاہتے تو پرنٹنگ پریس اور بعد میں اسٹیم انجن کے ذریعے جہاز رانی اور صنعت و حرفت کی ترقی میں دلچسپی لے لیتے اور اپنے زیرِ تسلط ممالک کی علمی نشاۃِ الثانیہ اور صنعتی ترقی کے لیے بروقت اقدامات کے ذریعے مسلم ممالک کو نوآبادیاتی استیلا سے محفوظ کر سکتے تھے لیکن ایسا نہ ہو سکا اور اسلامی دنیا اپنی کمزور معیشت اور سیاست کے باعث نوآبادیاتی نظام کے لیے لقمۂ تر بن گئی۔ ایک طرف برصغیر کی مسلم حکومت ختم ہوئی، دوسری طرف عثمانیہ حکومت انیسویں صدی کے آخر تک یورپ کا مردِ بیمار بن گئی اور ایران کی قاچار حکومت مغربی دائرۂ اثر میں اس قدر آ گئی کہ اُسے بوشہر پر برطانوی بحری بیڑے کی یلغار کے بعد ۱۸۵۲ میں ہرات سے ہاتھ دھونا پڑا۔

مغربی غلبے کے خلاف اسلامی ممالک میں جتنی تحریکیں بھی چلیں وہ اُنھیں علما کی سرکردگی میں چلیں جو جدید علوم اور مغربی تہذیب کو کلیتاً مُسترد کرنے کے بجائے ان سے اخذ و اکتساب کے ذریعے سیاسی طور پر طاقتور ہونا چاہتے تھے۔ اسلامی دُنیا کی رجعت پسندانہ تحریکوں کی نوآبادیاتی طاقتوں کے سامنے کچھ نہ چلی۔ علامہ اقبال کے خُطبات میں بھی جس پہلو پر زور دیا گیا ہے وہ برطانوی حکومت سے مقابلے اور مخاصمت کے بجائے سیاسی مطالبوں کے لیے آئینی راہ اختیار کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ (اسی سبب سے علامہ اقبال کا خطبۂ الہ آباد جو اس کتاب کے حصۂ ضمیمہ جات میں شامل ہے، شمال مغربی ہندوستان کے مُسلم اکثریتی صوبوں کے ایک ایسے وفاق پر زور دیتا ہے جسے ہندوستان ہی کا حصہ ہونا تھا۔ یہ اور بات ہے کہ حالات اس حصے کو علیحدہ ہونے پر مجبور کریں جیسا کہ بعد میں عملاً ہوا بھی)۔

علامہ اقبال کا فلسفۂ خودی دراصل کمزوروں کے لئے دوبارہ طاقتور ہونے کا ویسا ہی فکری نسخہ ہے جیسا کہ یورپ کے بعض مورخین اور مفکرین نے اپنی قوموں کی سیاسی پسپائی اور شکستوں کے بعد تعمیرِ نو کے لیے بعض ایسے سیاسی نظریات پیش کئے جو تنگ نظر قوم پرستی پر منتج ہوئے۔ علامہ اقبال، ظاہر ہے کہ ان یورپی مفکروں سے بالکل متفق نہیں تھے۔ اُن کے یہاں بسا اوقات جمہوریت سے نفور کے رجحانات کی عمل داری نظر آتی ہے اور یہ برصغیر کے فرقہ وارانہ مسئلے کے حل کے لیے جمہوری منطق کے خلاف رویہ ہے۔ چونکہ وہ برِصغیر کے مسلمانوں کو ایک ایسی اقلیت خیال کرتے تھے جو ہندوستان کے اکثریتی فرقے کے نظریۂ قومیت سے متفق نہ تھی اور

مذہب کو اساسِ قومیت خیال کرتی تھی اور نہ صرف بر صغیر کے تناظر میں بلکہ ملّت مسلمہ کے رُکن کی حیثیت سے بھی۔

اقبال کے یہاں اجتماعیت کے جس تصور سے رغبت ملتی ہے وہ شرر سے ستارہ اور ستارے سے آفتاب بننا چاہتا ہے۔ یعنی وہ مائل بہ ارتقا ہے۔

دم بہ دم نو آفرینی کارِ حُر
نغمۂ پیہم تازہ ریز و تارِ حُر
فِطرتش زحمت کشِ تکرار نیست
جادۂ او حلقۂ پر کار نیست

رومی تقریباً اسی خیال کو ذرا مختلف انداز میں اس طرح کہتے ہیں:

خلق را چوں آب داں صاف و زلال
و اندر و تاباں صفاتِ ذوالجلال
ہر نفس نومی شدن اندر بقا
بے خبر از نو شدن اندر بقا
کار گاہِ صنعِ حق در نیستی است
غرۂ ہستی چہ داند نیست چیست

وہ اقبال جو کارگاہ صنعِ حق کو 'نیستی' کے بجائے 'ہستی' سمجھتا ہے وہ اجتماعیت کی طاقت میں اضافے کو انسانی تہذیب و اقدار کی ترقی ہی سمجھ سکتا ہے۔ اہم یہ نہیں کہ اقبال رومی اور نطشے کے بیک وقت عاشق کیوں ہیں، اہم یہ ہے کہ اقبال نے نطشے کی فکر کے کون سے موتی چنے ہیں اور کن موتیوں کو نظر انداز کر دیا ہے۔

(۲۰۰۱ء)

حوالہ جات

1) Ariel, Daily *Dawn* (Karachi, 21 February 2001).

۲) سید وزیر الحسن عابدی، 'اقبال کے شعری مآخذ... مثنوی روم میں' (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۷ء)

۳) خلیفہ عبدالحکیم، 'رومی نطشے اور اقبال'، مقالاتِ حکیم، جلد دوم (لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۶۹ء)، ص ص ۲۶۹۔۲۷۰

maablib.org

اقبال اور حلّاج

اقبال 'جاوید نامہ' میں اپنے مرشد رومی کی سربراہی میں جن تین ارواحِ جلیلہ سے ملاقات کرتے ہیں اُن میں حسین بن منصور حلّاج شامل ہیں۔ سب سے پہلے تو اقبال کی جراٴتِ رندانہ کی داد دیجئے کہ انہوں نے بقول مستشرق اور ماہر اقبالیات این میری شمل، فلکِ مشتری پر ارواح جلیلہ کی یکجائی کے لیے اُن تین ہستیوں کو یکجا کیا جنہیں مسلمانوں کا سوادِ اعظم 'زندیق' خیال کرتا ہے۔ اقبال نے اس طرح جراٴتِ اظہار کا ثبوت دیا اور اپنے ہم مذہبوں کی ناراضگی کا خطرہ مول لیا۔ صرف اس فیصلے ہی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اقبال کس درجہ روایت شکن اور 'جدید' تھے۔

اینی میری شمل نے اقبال کے بارے میں ایک اور اہم بات کی ہے کہ وہی اقبال جو اپنی تصنیف 'فارس میں مابعد الطبیعات کا ارتقا' (۱۹۰۵ء) میں حلّاج سے برہم نظر آتے ہیں اور اُن علمائے کرام کے ہم خیال ہیں جو اُسے زندیق، شعبدہ باز اور مُلحد قرار دیتے ہیں، 'جاوید نامہ' (۱۹۳۲ء) میں یکسر مختلف موٴقف اختیار کر لیتے ہیں۔ آخر کیوں؟ ممکن ہے کہ اس کی ایک وجہ مولانا اشرف علی تھانوی کے 'کسی نامہ' (تاہنوز غیر مطبوعہ) میں حلّاج کی وکالت ہو جیسا کہ مولانا تھانوی کی شرحِ کلامِ منصور بن حلّاج سے ظاہر ہے۔ یہ شرح 'سیرت ابن حلّاج' موٴلفہ مولانا ظفر احمد عثمانی میں شامل ہے۔ دوسری وجہ آر۔ اے نکلسن (R.A.Nicholson) کی حلّاج کے بارے میں رائے ہے جو ان کی تصنیف Idea of Personality in Islamic Mysticism میں شامل ہے۔ مولانا تھانوی کی شرحِ کلام حلّاج اور نکلسن کی محولہ بالا کتاب اقبال کے تحقیقی مقالے کی اشاعت کے بعد شائع ہوئیں۔ اس بنیاد پر اقبال کے یہاں حلّاج کے بارے میں تبدیلی سمجھ میں آ سکتی ہے۔

اقبال 'جاوید نامہ' ہی میں فلکِ قمر کی سیر کے دوران حلاّج کے اس درجہ گرویدہ دکھلائی دیتے ہیں کہ وہ اپنی دلفریب 'طواسینِ رُسل' اختراع کرتے ہیں۔اقبال کی کتاب 'الطّواسین' بعض علما کے خیال میں قرآن فہمی کے لیے ایک 'الہامی' صحیفے کی مثل کتاب ہے اور 'طواسین' کے مطالعے ہی سے نکلسن کے اس خیال کی توثیق ہوتی ہے کہ حلاّج خالقِ کائنات کو مخلوق سے ماورا خیال کرتا ہے اور اس بنا پر وہ وحدت الوجودی نہیں ہے۔

اقبال نے حلاّج کے ساتھ یقینی طور پر، قراۃ العین طاہرہ اور غالب کے بارے میں علمائے ظاہر کی آرا سے مکمل انحراف کیا ہے اور انہیں آتش گیتی گداز سے تشبیہ دی ہے۔اقبال کی یہی وہ جرأت فکر ہے جس کے باعث ملک عبدالعزیز یونیورسٹی، مکّہ، میں منعقدہ چند سال قبل ایک سیمینار میں اقبال کی فکر کے غیر اسلامی عنصر کی نشاندہی کے لیے بڑا زور صرف کیا گیا تھا۔

حلاّج فکرِ اقبال کے لیے اس وجہ سے بھی اہم ہیں کہ اقبال اپنی فکر کے لیے جو مثلث بنایا ہے اُس میں حسی ادراک (Perception)، فکر (بمعنی عقل) کے بعد سب سے بڑا درجہ وجدان (Intuition) کو دیا گیا ہے چونکہ فکرِ اقبال کے مثلث کا یہ بُعد (Dimension) حقیقت اولیٰ تک رسائی کا واحد ذریعہ ہے۔حسّی ادراک اور فکر کانٹ (Kant)، لاک(Locke) اور ہوبس(Hobbes) کے یہاں موجود ہے اور یہ تینوں مفکر جدید سائنسی فکر کے بڑے نام ہیں لیکن ان کی فکری حدود جہاں ختم ہو جاتی ہیں وہاں سے وجدان(Intuition) کی حد شروع ہو جاتی ہے۔ وجدان کی تجلّی سے وہ سب کچھ ایک آن میں ظاہر ہو جاتا ہے جو صرف مشاہدے اور غور و فکر سے روشن نہیں ہو پاتا۔

مندرجہ بالا نکتہ حلاّج کی آٹھویں 'طاسین' توحید میں بڑی خوبصورتی کے ساتھ بیان ہوا ہے۔ملاحظہ کیجئے:

۱) حق ایک ہے، یکتا ہے، اکیلا ہے اور اُسے ایک کہا گیا ہے۔

۲) اور ایک ہونا اور یکتا جاننا اُس سے اور اُس میں ہے۔

۳) اُسے جُدائی ہے، جدائی ہے۔اُس نے اِن معنوں میں اپنی صورت پائی ہے۔

۴) ایک کی پہچان کا علم مُفرد اور مُجرد ہے۔

۵) ایک اور اکیلا ہونا جسے ایک کہا گیا ہے اُس کی صفت ہے اور جسے ایک کہا گیا

ہے اُس کی صفت ہے اور جسے ایک کہا گیا ہے وہ صفت سے بے نیاز ہے۔

۶) اگر میں نے کہا۔ میں، تو اُس نے بھی یہی کہا 'انا' میں، پس وہ تیرے لئے ہے۔ اُس کے لیے نہیں ہے۔

۷) اور اگر میں کہوں کہ توحید، اُس کا اکیلا ہونا اُس سے ہے جو ایک یکتا جانتا ہے تو میں نے یکتا کی توحید کو مخلوق میں بدل ڈالا۔

۸) اور اگر میں اُسے اکائی کہوں تو اکیلا ہونے والا کیسے اکائی میں آ سکتا ہے۔

۹) اور اگر میں کہوں کہ اُس کا ایک ہونا اُس کے باعث ہے جسے اُس نے ایک کہا تو میں نے اُس کی نسبت مد سے کر دی۔

اوپر نقل کی گئی طاسینِ توحید کے اقتباس سے ایک بات مترشح ہو جاتی ہے کہ حلاّج کی فکر میں ماورائیت کا عُنصر غالب ہے اور مولانا تھانوی اور نکلسن نے حلاّج کی بابت جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ محض حلاّج کی بلا جواز وکالت نہیں ہے۔ حلاّج کے ساتھ جو کچھ ہوا وہ واقعتاً افسوسناک ہے۔ حلاّج اس طاسین میں معرفت کے جس درجے پر فائز نظر آتا ہے وہاں عقل اور وجدان ایک دوسرے میں مدغم ہوتے دکھائی دیتے ہیں اور انسان اور کائنات کی تفہیم کے لیے ایک دل چسپ زاویۂ نظر فراہم ہو جاتا ہے۔

منصور حلاّج کے بارے ابوعبداللہ خفیف کی رائے پر کان دھریں تو حلاّج ایک عالمِ ربّانی تھا۔ ہمیشہ عبادت اور ریاضت میں لگا رہتا تھا۔ روحانی بزرگ شبلی نے کہا ہے کہ 'میں اور حلاّج ایک ہی چیز ہیں فرق صرف یہ ہے کہ لوگوں نے مجھے دیوانہ قرار دیا اور یوں میری نجات ہو گئی لیکن حسین (منصور بن حلاّج) کو عقل نے ہلاک کر ڈالا۔'

حلاّج کی روحانی بزرگی کی گواہی حضرت عثمان ہجویری نے بھی دی ہے۔ شیخ ابوالقاسم گُرگانی اور شیخ ابوالعباس شقانی نے بھی حلاّج کو صاحبِ اسرار اور کامل بزرگ قرار دیا ہے۔ لیکن ایسے بزرگوں کی بھی کمی نہیں ہے جنہوں نے حلاّج کو شعبدہ باز اور زندیق قرار دیا ہے۔ برصغیر کی حد تک 'سیرتِ ابنِ حلاّج' مؤلفہ مولانا ظفر احمد عثمانی حلاّج کی وکالت میں لکھی گئی سب سے اہم کتاب ہے۔ یہ کتاب دراصل مولانا اشرف علی تھانوی کی 'شرحِ کلام حجاج' ہے اور اگلے زمانے کے بزرگوں کی نام و نمود سے لاتعلقی کا ایک ثبوت ہے۔ یہ کتاب مولانا اشرف علی تھانوی ہی کی

تصنیف ہے البتہ اس کتاب پر مولانا ظفر احمد عثمانی کا مقدمہ ہے اور صرف اس مقدمے سے مولانا ظفر احمد عثمانی اس کتاب کے مؤلّف بن گئے۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے اس کتاب میں شاعری کے بین السطوری مطالعے پر زور دیا ہے اور حلّاج کا اُسی طرح دفاع کیا ہے جس طرح 'عرفانِ حافظ' میں حافظ کا دفاع کیا تھا۔ لیکن پروفیسر شکیل احمد صدیقی نے اپنے مضمون بہ عنوان 'دیوانِ منسوب بہ منصور حلّاج' میں دعویٰ کیا ہے کہ حسین بن منصور حلّاج سے منسوب فارسی دیوان انا الحق کا نعرہ بلند کرنے والے حسین بن منصور حلّاج کا نہیں ہے۔ یہ دیوان مطبع زہرہ ایران نے شائع کیا تھا۔ اور ۲۵۵ صفحات پر مشتمل ہے اور اس پر ولی اللہ یوسفیہ کا مبسوط مقدمہ ہے۔ ناشر نے اس دیوان کی صحت کی ذمہ داری محققین پر ڈال دی ہے۔[1] 'کشف المحجوب' اور 'تذکرۃ الاولیا' نے جہاں کہیں حلّاج کے الفاظ نقل کیے ہیں وہ عربی میں ہیں۔ اگر اس کلام کو فارسی زبان کا کلام مان لیا جائے تو پھر حلّاج فارسی شاعری کے باوا آدم رودکی کے دور سے پہلے کے شاعر ٹھیرتے ہیں۔ بہرحال ہم اس بحث کو یہیں پر چھوڑتے ہیں۔

اس کتاب میں بھی اسی ایک نکتے پر زور دیا گیا ہے کہ شاعر کے کلام کے لغوی اور اصلی معنوں میں خاصا بُعد ہوتا ہے۔ جب تک ادب کا طالب علم شاعر کے کلام کے ایک ایک لفظ پر اُس کے عصری اور تہذیبی معنوں کی روشنی میں غور نہیں کرے گا اُس وقت تک شاعر کا مدّعا پوری طرح منکشف نہیں ہوگا۔ یہ نکتہ نہ صرف عربی اور فارسی شاعری کی تفہیم کے لیے ضروری ہے بلکہ دنیا کی تمام شعری روایات پر منطبق ہے۔ ازمنہ وسطیٰ میں انگریزی لفظ fair کے معنیٰ 'خراب' اور bad کے معنیٰ 'اچھا' ہوا کرتے تھے۔ اب یہ کس طرح ممکن ہے کہ اہم ازمنہ وسطیٰ کی انگریزی شاعری (Mid-English) کا مطالعہ کریں اور اُس دور کی لغت سامنے نہ رکھیں۔ حلّاج صوفی بھی تھا اور شاعر بھی۔ حسین بن منصور کا دادا زرتشی مذہب کا پیروکار تھا۔ (لیکن ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ حضرت ابوایوب انصاری کی نسل سے تھا اور وہ ایک دھنیے کا بیٹا تھا۔ وہ فارس کے شہر بیضا میں پیدا ہوا جو واسط میں بصرہ اور کوفہ کے درمیان واقع ہے وہ بغداد میں پلا بڑھا۔ ایک بیان کے مطابق وہ ہندوستان، وسطی ایشیا اور چین بھی گیا تھا۔ وہ حضرت ابوالقاسم، جنید بغدادیؒ کا مرید تھا۔ اُسے ۴۴ رسائل کا مصنف بتایا گیا ہے۔ مولانا ابوسلیمان ندوی نے طبری کی سند پر اُس کے بارے میں بہت اچھی رائے نہیں دی ہے۔ طبری نے اسے شعبدہ باز کہا ہے۔ اُس کے مطابق حلّاج جس شخص سے

ملتا اُسے یہ تاثر دیتا کہ وہ اُس کا ہم مذہب اور ہم مسلک ہے۔ وہ اس طرح ایک وسیع البنیاد حلقے کا مُرشد ہوگیا اور اُس کے حلقے کے متعدد لوگ اُسے 'خدا' سمجھنے لگے۔ لیکن مولانا ندوی کے خیال میں حلاّج وحدت الوجود کے بجائے حلول کا قائل تھا۔ اُن کے خیال میں حلول ایک مستقل مذہب ہے اور اسے آریائی تخیل سے نسبت ہے۔ حلاّج سے پہلے ابُو مسلم خُراسانی اور بابک خرمی وغیرہ اسی قسم کے دعوے کر چکے تھے۔ اس مذہب کے مطابق جب دنیا مشکلات میں گرفتار ہوجاتی ہے تو خُدا انسان کی صورت میں جنم لیتا ہے اور اس طرح دُنیا اپنی مشکلات سے نجات پا لیتی ہے۔

حلاّج کے بارے میں ایک عرصے تک متضاد اور اکثر خطرناک حد تک مخاصمانہ آراء گردش میں رہیں۔ اُس پر یہ الزام بھی عائد کیا گیا کہ وہ نظریۂ حلول پر کاربند ہے یعنی وہ سمجھتا ہے کہ اُس میں خدائے تعالیٰ نے حلول کر لیا ہے۔ یہ ایک طرح سے دعویٰ خدائی ہوا اور خلیفہ مسیحی صوفی کی زبان پر قرونِ متوسط کے کلیسائی رومن کیتھولک نے جبر کی مہر لگا رکھی تھی اور اس کی اجازت نہ تھی کہ اپنے دل کی بات علی الاعلان کہہ دیں۔ لیکن دنیائے اسلام میں آزادیٔ تقریر و تحریر زیادہ تھی۔ مسلمان صوفیوں کو حق حاصل تھا کہ جو جی میں آئے کہہ دیں اور اگر ان کے اقوال شریعت کے آراء سے متجاوز ہو جاتے تھے اور وہ حد سے بڑھ جاتے تھے تو وہ عموماً اسی ترشے ہوئے عذر کی آڑ میں پناہ لیا کرتے تھے کہ ہم اس وقت عالمِ بےخودی میں ہیں۔ ہم پر سُکر کی حالت طاری ہے۔ ہمیں حال آ گیا تھا۔ ہم صراطِ صحیہ سے بہک گئے تھے اور اس لئے مرفوع التعلیم تھے۔ ہمارے لئے حرام بھی حلال تھا۔ اس عذر کو اُمت مسلمہ واجبی قرار دینے کی خوگر ہوگئی تھی۔ یہاں تک کہ جلال الدین رومی تک اسی عذر کو اپنی سپر بنا کر کہہ اٹھے کہ 'اے مرے نفسِ مطمئنہ اگر میں کہوں کہ تو بھی خدا ہے تو مجھے کافر قرار نہ دے' اور اس قول کی شرح یہ کہہ کر، کردی کہ 'تم لوگ خدا کو ڈھونڈتے ہو۔ تمہاری جستجو عبث ہے کیوں کہ خُدا تو خود تم ہی ہو۔'

اقبال مولانا روم کے یہاں حسین بن منصور حلاّج کے لئے شیفتگی سے بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے جنھوں نے منصور کو شاخ پر اُگے ہوئے سرخ گلاب سے تشبیہ دی تھی۔ مولانا نے اپنی مثنوی میں لکھا ہے۔

ما مست الستیم بیک جُرعہ چو منصور
اندیشۂ فتوائے سرداد نداریم

مولانا روم کے علاوہ امام قُشیری، شیخ فریدالدین عطار، شیخ عبدالوہاب شعرانی، شیخ ابن عربی، امام ابوبکر شبلی، شیخ ابوالقاسم نصر آبادی، ابوالعباس ابن عطا اور علامہ عبدالرؤف مصری وغیرہ وغیرہ نے حلاّج کو عارف کامل قرار دیا ہے۔

مولانا روم فرماتے ہیں:

چیست توحیدِ خدا آموختن
خوشتن را پیش واحد سوختن
گفت فرعونی انا الحق گشتہ پست
گفت منصوری انا الحق و برست

.....

بود انا الحق درلبِ منصور نور
بود انا اللہ درلبِ فرعون زور

اقبال نے منصور حلاّج کی طواسین 'وجدان' کی عقلی توجیہہ بھی حاصل کی اور شیطان کے احساسِ تفاخر سے ہمدردی بھی۔ شیطان کے بارے میں اقبال نے اپنے خیالات کو عطاّر سے بھی سجایا ہے اور حلاّج سے بھی۔

اقبال کا تصورِ ابلیس بھی علمائے ظاہر کے خیالات سے یکسر مختلف ہے۔ اُن کی نظم 'ابلیس کی مجلسِ شوریٰ' سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے 'ابلیس' کے ذریعے بعض ایسے خیالات کا اظہار کروایا ہے جو خود اقبال کے نزدیک درست تھے۔

اقبال اس نظریے سے متاثر نظر آتے ہیں کہ شیطان اللہ کی احدیت کا سب سے بڑا وکیل ہے۔ اقبال نے ملٹن کے علاوہ گوئٹے سے بھی ابلیس کے بارے میں اپنے خیالات کی تشکیل میں مدد لی ہے۔ گوئٹے نے اپنے ڈرامے 'ڈاکٹر فاؤسٹ' میں خنّاس کے نام سے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ شیطان کو ایک بہت اہم اور دلچسپ کردار بنا دیتے ہیں۔ یہ دُنیا بے رونق ہوتی اگر شیطان نہ ہوتا اور وہ لوگوں کو بہکاتا نہ پھرتا۔ گوئٹے کے خیال میں انسانی فطرت کے جمال و کمال کی تکمیل شیطان کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ شیطان کے مہمیز لگانے سے انسانی ترقی کے امکانات عملی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ بعینہ حلاّج کے خیال میں شیطان خدا کی معرفت کا ایک بڑا ذریعہ ہے

اُس کے خیال میں انسان اُس وقت تک خدا کی احدیت اور جبروت کا اندازہ نہیں لگا سکتا جب تک وہ شیطان کی بغاوت میں اللہ کے ساتھ کامل درجے کی وفاداری نہ دیکھ سکے۔

حلاّج کے ساتھ جو کچھ بھی ہوا وہ بہت متنازعہ مسئلہ کی صورت اختیار کر چکا ہے۔ بقول مولانا سید سلیمان ندوی اُس کے خون کی ذمہ داری علما کے بجائے عمّال حکومت اور خلیفہ پر ڈالنی چاہیے۔ مولانا اشرف علی تھانوی کے فکری وارث مولانا ظفر احمد عثمانی نے 'ملفوظاتِ حلاّج' کے عنوان کے تحت اپنے مضمون میں لکھا ہے کہ خدا کے بارے میں حسین بن منصور حلاّج کا عقیدہ درج ذیل ہے:

١) وہ اپنی مخلوق کے احوال (کیفیات) سے منزّہ ہے اُس کو اپنی مخلوق سے کسی قسم کا امتزاج (واختلاط) نہیں۔ نہ اُس کے فعل میں آلات واسباب کی احتیاج۔ وہ اپنی قدامت کے سبب مخلوق سے الگ ہے۔ جب مخلوق اپنے حدوث کے سبب اُس سے الگ ہے (پس خالق مخلوق کے اندر نہ حلول کرسکتا ہے نہ اُس کے ساتھ متحد ہوسکتا ہے۔)

٢) اور اُس کا وجود ہی خود اُس کا مثبت ہے اور اُس کی معرفت یہ ہے کہ اُس کو واحد جانو اور توحید یہ ہے کہ مخلوق سے اُس کو ممتاز (اور الگ) سمجھو، جو کچھ وہم کے تصور میں آتا ہے وہ اُس کے غیر کا ہے۔

اس مضمون میں حسین بن منصور حلاّج کی بابت مندرجہ بالا ملفوظات کی بنیاد پر مولانا عثمانی فرماتے ہیں کہ:

> 'یہ ہے حسین بن منصور حلاّج کا عقیدۂ توحید، جس کا لفظ بہ لفظ کتاب و سنت اور مذہب سلفِ صالح کی پُرشوکت تفسیر ہے جس میں صاف تصریح ہے کہ مخلوق کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی قسم کا اختلاط وامتزاج نہیں ہوسکتا نہ حلالاً نہ اتحاداً۔'

آخر یہ کیا وجہ ہے کہ حسین بن منصور حلاّج کی ہم عصری اور قریب الشہادت تاریخیں اُس کے بارے میں منفی ہیں اور جوں جوں ہم بیسویں صدی میں داخل ہوئے ہیں، نکلسن (Nicholson) اور میسونون (Massignon) کے ذریعے حلاّج کی مسخ شدہ شخصیت زیادہ صاف

،زیادہ اُجلی ہونے لگتی ہے۔ پہلے وہ انقلابیوں اور باطنیوں کا محبوب تھا لیکن اب وہ روشن خیال علما کے لیے بھی قابل قبول بنتا جارہا ہے۔

میں جیلانی کامران کے مضمون بہ عنوان 'کتاب الطواسین کے تین باب' میں بیان کردہ اس خیال سے متفق ہوں کہ 'کتاب الطواسین' کے مناظر میں، جو فکری نوعیت کے مناظر ہیں، عقل کے درخت پر وجدان کا پھول اُگتا ہے اور جسے ہیگل نوسو برس کے بعد درجہ بندی کے بدلنے کا عمل کہتا ہے، وہ عمل غالباً پہلی بار منظم طور پر 'کتاب الطواسین' میں دکھائی دیتا ہے۔

علامہ اقبال کی فکر کے مثلث میں حسین بن منصور حلاّج کے تصورِ 'وجدان' کو سب سے اعلیٰ درجہ حاصل ہے اور کیوں نہ ہو۔ منصور حلاّج نے واقعتاً اسلامی تاریخ میں عقل اور وجدان کے مابین منفرد تخلیقی رشتہ قائم کیا ہے۔

(۲۰۰۱ء)

حوالہ

۱) پروفیسر شکیل احمد صدیقی، 'دیوان منسوب بہ منصور حلاج'، ماہنامہ معارف، جنوری ۱۹۶۸ء

ساتواں باب

علامہ اقبال اور قراۃ العین طاہرہ

جب کبھی اور جہاں کہیں قراۃ العین طاہرہ معرضِ بحث میں آتی ہیں میرا ذہن علامہ اقبال کے 'جاوید نامہ' کی ارواحِ قدسیہ کی طرف چلا جاتا ہے۔ منصور حلاّج، قراۃ العین طاہرہ اور غالب۔ منصور حلاج ایک بڑے صوفی شاعر تھے۔ انا الحق کا نعرۂ مستانہ انہوں نے لگایا تھا اور اس کے بعد پوری سزا سہی تھی۔ وہ شہید ہو کر جاوداں ہو گئے۔ قراۃ العین طاہرہ اپنی متعین راہ کی صداقت پر جان قربان کرنے والی لازوال ہستی تھی۔ خوبصورت اور خوب سیرت۔ اس کے حسن نے اپنے عشق کو لازوال روحانیت بخش دی تھی۔ اس نے مساواتِ مرد و زن کے نعرے پر اپنی محبت کی سچائی ثبت کر دی۔ اس نے دنیا کو بتایا کہ انیسویں صدی کے ایران کی ایک خاتون اپنے عقیدے کی حقانیت ثابت کرنے کے لیے کیا کچھ کر سکتی تھی۔ وہ اپنی جان سے گزر گئی لیکن اپنے سچ پر اڑی رہی۔ سچ ہی عشق ہے، سچ ہی محبت کا سزاوار ہے اور آخری تجزیے میں سچ اور عشق ہی خدا ہے۔ اور وہ برگزیدہ ہستیاں جو سچ کی بشارت دیتی ہیں لائقِ صد تعظیم و توقیر ہیں۔ عشق ہی سب سے بڑی گواہی ہے جو مستند بھی ہے اور انسان کے خدائے خورد Micro God ہونے کی نشانی بھی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان میں جاودانی کے جملہ امکانات موجود ہیں بشرطیکہ وہ اپنے عشق اور اپنے جاودانی (Commitment) کی شرائط پر پورا اتر سکے۔

اقبال فلکِ مشتری پر حلاّج اور غالب کے ساتھ قراۃ العین طاہرہ سے ملتے ہیں۔ مولانا رومی، اقبال کے مرشد، اقبال کو اجرامِ فلکی سے گزارتے ہوئے فلکِ مشتری پر لاتے ہیں تو ان کی ملاقات ان ارواحِ جلیلہ سے ہوتی ہے۔ ان کے خیال میں یہ وہ پاکباز ہستیاں ہیں جو اپنے آدرشوں میں سچی ہیں اور تھیں۔ اور ان ہستیوں کے سینوں میں وہ آگ فروزاں ہے جسے

Prometheus کی آگ سے تشبیہ دی جاسکتی ہے۔ یہ آگ ہی زندگی ہے، یہ آگ ہی ذہن انسانی کی وہ تڑپ ہے جو اسے بندگی سے مخدومی کی منزل تک لے جاتی ہے۔ قراۃ العین طاہرہ ۱۸۴۵ء میں یعنی اپنی شہادت کے سال ۳۵ سال کی تھیں۔ وہ دو لڑکوں اور ایک لڑکی کی ماں تھیں۔ وہ ایک عالم کی بیٹی اور خود قرآن کی عالمہ تھیں۔ انہیں گلا گھونٹ کر ہلاک تو کردیا گیا لیکن قراۃ العین کی روح اور اس کے ارادے اور عشق کا گلا نہ گھونٹا جاسکا۔ بات اقبال کے جاوید نامہ کی ارواح مقدسہ کی ہو رہی تھی شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اقبال نے اپنے تحقیقی مقالہ 'Development of Metaphysics in Persia' میں ابنِ عربی اور بابی و بہائی تحریک کے ساتھ بہت مثبت رویہ اختیار کیا ہے۔ ۱۹۰۸ء میں اقبال واقعتاً وحدت الوجود کے معروف معنوں میں قائل تھے۔ پیر رومی سے ان کی عقیدت دوسری دہائی کے نصفِ آخر سے شروع ہوتی ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ آخر وہ کیا وجہ ہوئی کہ 'جاوید نامہ' میں ابنِ عربی کی جگہ پیر رومی ان کے مرشد ہوئے لیکن قراۃ العین طاہرہ کے ساتھ ان کی عقیدت پیر رومی کے باوجود جوں کی توں رہی۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ عشق کی جس آگ نے قراۃ العین طاہرہ کو مرزا علی محمد باب کے پیغام کا عاشقِ صادق بنا دیا تھا اقبال کو عشق کی وہی تمازت حضرت تبریزی اور پیر رومی کے عشق میں نظر آئی تھی اور عشق کی یہی وہ آگ ہے جو قراۃ العین طاہرہ اور مرزا علی محمد باب کے مابین مشترک ہے۔ یعنی محبوب اور محب کے مابین دوئی کا احساس ہی ختم ہوجائے جس طرح لکڑی آگ میں جل کر آگ ہوجاتی ہے اسی طرح عاشق اپنے محبوب کے عشق میں جل کر عشق ہوجاتا ہے اور یہی وہ عشق ہے جو صوفیا کے لئے سودوزیاں اور ہر قسم کی پیمائش اور ہر قسم کی ظنّیات سے ماوراہوتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ اقبال نے پیر رومی کو اپنا مرشد ہی اس لئے بنایا کہ ان کی استناد پر قراۃ العین طاہرہ ہمارے لئے مذہبِ عشق کی شایان شان حجت بن جائیں۔ اقبال غالب کی عظمت کے قائل تھے۔ آپ ذرا:

تری ہستی سے دلِ شاعر پہ یہ روشن ہوا
ہے پرِ مرغِ تخیل کی رسائی تا کجا

پر غور کیجئے تو شاید اس مثلث میں غالب کی موجودگی کی وجہ یہ ہو کہ اس مثلث کے تینوں زاویے حلاّج، قراۃ العین طاہرہ اور غالب، اقبال کے لئے اپنی بلندئ فکر کی وجہ سے ارواح جلیلہ کے

مرتبے پر فائز ہیں۔

غالب نے اپنی شاعری سے تصوّف کے جس مکتبِ فکر کی وکالت کی ہے وہ حلاّج اور قراۃ العین طاہرہ کی شاعری اور فکر سے ہم آہنگ ہے۔ علاوہ ازیں میں ڈاکٹر صابر آفاقی کی اس رائے سے متفق ہوں کہ غالب نے خیال ظاہر کیا تھا کہ جہاں کہیں ایک نئی دنیا نمودار ہوتی ہے وہاں رحمت اللعالمین ﷺ کا وجود لابدی ہے۔ اس طرح غالب ان مفکروں میں سے ہیں جو وقت کے کسی نقطے پر اللہ کی طرف سے ہدایت کے سلسلے کو منقطع نہیں سمجھتے اس لئے اپنی میری شمل AnnemarieSchimmel کا یہ خیال صحیح ہے کہ حلاّج اپنے انا الحق کے نظریے اور قراۃ العین طاہرہ حق کے بارے میں اپنے تصور اور غالب استمرارِ وحی کی وجہ سے ایک روحانی مثلث بناتے ہیں۔ اقبال کے لیے عشقِ حقیقی کی لازوال آگ اس وجہ سے بھی مقدس ہے کہ وہ 'آتش اندر سینہ شاں گیتی گداز' کے مصداق اپنی حدّت اور تمازت سے پوری دنیا کو پگھلا سکتی ہے۔ یوں لگتا ہے کہ اقبال اسی آتشِ گیتی گداز کے عاشق ہیں جو صرف دنیا کو منور نہ کر سکے بلکہ اس دنیا کے کٹھور پن اور حقائق ثابتہ سے اس کی روگردانی بلکہ سرتابی کا خاتمہ کر سکے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب عشق کے جذبے سے متاثر ہونے والے جذبے کو بیدار کیا جائے۔ شاید ہماری دنیا اپنے خود غرضانہ رویوں سے عشق اور حقانیت کی آواز سننے، دیکھنے اور سمجھنے کی صلاحیت کھوتی جا رہی ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب کلامِ حق بے اثر ہوتا دکھائی دے تو یہ سمجھ لیا جائے کہ اب حق اور عشق کی زبان غیر موثر آلہِ ترسیل بنتی جا رہی ہے اور یہ وہ وقت ہے جب ہمیں نئے حقائق کا احاطہ کرنے کے لیے نئی زبان، نیا محاورہ اور نئی ہئیت کی تلاش و تفہیم میں سرگرداں ہو جانا چاہیے۔ غالب نے اپنے زمانے کے لیے نیا شعری محاورہ دریافت کیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے منہاجِ شاعری میں قدما سے بالکل مختلف ہیں۔ حلاّج نے انا الحق کہہ کر علمائے ظاہر کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیا تھا اور قراۃ العین طاہرہ نے بہائی تحریک کے لئے مرزا علی محمد باب کے خیالات کی جس انداز میں ہم نوائی کی ہے اُس نے پوری دنیا کو مسحور کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے دائرۂ اثر میں محصور بھی کر لیا۔

میرا خیال ہے کہ علامہ اقبال اپنے دورانِ قیامِ یورپ بہائی تحریک سے خاصے متاثر تھے اس لئے وہ اپنے مقالے Development of Metaphysics in Persia (۱۹۰۵) کے آخری حصے میں لکھتے ہیں:

'ایرانی افکار کے تمام مختلف خطوط ایک مرتبہ پھر ایران جدید کی عظیم دینی تحریک بابی ازم بہائی ازم میں مربوط و یکجا نظر آتے ہیں جس کی ابتدا شیعہ فرقہ کے طور پر شیراز کے مرزا علی محمد باب سے ہوئی لیکن تقلید پرستوں کے مظالم میں اضافہ کے ساتھ ساتھ اس کے اسلامی تشخص میں کمی آتی گئی۔ اس نئے شاندار فرقہ کے فلسفہ کی ابتدا کو شیخی (Shaikhi) فرقہ میں تلاش کرنا چاہیے جس کا بانی شیخ احمد احسائی ملا صدرا کے فلسفہ کا پرشوق شاگرد تھا اور اس نے اس فلسفہ کی متعدد توضیحات تحریر کی تھیں'۔[۱]

قراۃ العین طاہرہ نے اپنی میری شمل کے مطابق مرزا علی محمد اور 'عرفان' باب، کو حقیقت کے ایک ایسے جوہر کے طور پر دیکھا جس کے مطابق ذاتِ مطلق کا پہلا عطیہ 'وجود' ہے 'وجود' 'عرفان' علم کا جوہر ہے، علم 'ارادہ' ہے اور 'ارادہ' 'عشق' ہے۔

اگر ہم مندرجہ بالا خیال کی روشنی میں بہائی ازم کو تصوف کے بارے میں ملا صدرا کی فکر کی روشنی میں دیکھیں (جسے برصغیر ہندو پاک کی حد تک اثنا عشری علماء نے درخورِ اعتنا نہ سمجھا، ہر چند کہ ہنری کوربن (Henry Corbin) اور ایرانی مصنف حسین نصر (Husain Nasr) کے یہاں تصوف کی وکالت موجود ہے۔ اسی سبب اقبال کے 'جاوید نامہ' میں فلکِ مشتری میں قراۃ العین طاہرہ کی موجودگی راز بستہ نہیں رہتی بلکہ ہم فکرِ اقبال کی ایک ایسی جہت سے متعارف ہوتے ہیں جو اقبال کے یہاں اسلامی تصوف کی مُتشَدد تشریحات سے غتربود ہوتی نظر آتی ہے۔

میں تصوف کے معاملے میں علامہ اقبال کے متعلق پروفیسر سلیم چشتی کے خیالات کو زیادہ درست خیال کرتا ہوں کہ علامہ اقبال وحدت الوجود کے اس ذیلی مکتبِ فکر سے تعلق رکھتے ہیں جس کے سرخیل مولانا رومی ہیں جس میں 'اثباتِ وجود' موجود ہے، 'نفیِ وجود' نہیں اور یہی فلسفۂ خودی ہے۔ یعنی انسان میں موجود اس قدرت کی بازیابی جو خدائی اوصاف سے متصف ہو سکتی ہے اور پھر علم و ارادے کی بنیاد پر عشق کا وہ تصور جو انسان کو تبدیلی و تغیر کا محرک (Locomotive) بنا دیتا ہے اور وہ اپنے ارادے کی مضبوطی سے اپنے مقصد کے حصول کے لیے ہر چیلنج کا بہ حسن و خوبی مقابلہ کرنے کی قوت کے ساتھ یک رنگ ہو جاتا ہے۔

اقبال نے فلکِ مشتری پر حلاج سے اپنی غزل پڑھوائی۔ تا کہ 'گیتی گداز' آگ کی

وضاحت ہو سکے۔ اگر وہ چاہتے تو حلاّج سے حلاّج کی غزل بھی پڑھوا سکتے تھے لیکن اقبال نے اس طرح خود کو حلاّج کے ساتھ ہم رشتہ کرنے کا موقع ضائع نہیں کیا۔ غالب نے اپنی غزل پڑھی اور قراۃ العین طاہرہ نے اپنی شہرۂ آفاق فارسی غزل جو درج ذیل ہے:

گر بتو افتدم نظر چہرہ بہ چہرہ روبرو
شرح دہم غمِ تورا نکتہ بہ نکتہ موبمو
از پیٔ دیدنِ رخت ہمچو صبا فتادہ ام
خانہ بخانہ در بدر کوچہ بہ کوچہ کوبکو
ابرو و چشم و خالِ تو صید نمودہ مرغ دل
طبع بہ طبع دل بہ دل مہر بہ مہر خو بہ خو
میرود از فراق تو خون دل ازدو دیدہ ہا
دجلہ بہ دجلہ یم بہ یم چشمہ بہ چشمہ جو بجو
دورِ دہانِ تنگ تو عارض عنبرین خطت
غنچہ بہ غنچہ گل بہ گل لالہِ بہ لالہ بو بہ بو

رفیق خاور نے اس غزل کا کیا خوب آزاد ترجمہ کیا تھا، ملاحظہ فرمائیے:

تجھ سے اگر ہو گفتگو چہرہ بہ چہرہ روبرو
میں ترا غم بیاں کروں نکتہ بہ نکتہ موبمو
پھرتی ہوں صورت صبا میں ترِی دید کے لیے
خانہ بخانہ دربدر کوچہ بہ کوچہ کوبکو
تیرے فراق میں رواں آنکھوں کی راہ خونِ دل
دجلہ بہ دجلہ یم بہ یم چشمہ بہ چشمہ جو بہ جو
جامۂ جاں میں اپنے یوں شوق کو تیرے بن لیا
رشتہ بہ رشتہ نخ بہ نخ تار بہ تار پو بہ پو
ابرو و چشم و خالِ تو، صیدِ نمودہ مرغِ دل
طبع بہ طبع دل بہ دل مہر بہ مہر خو بہ خو

برصغیر میں سب سے پہلے عبدالغفور نساخ (۱۸۳۴ء تا ۱۸۸۹ء) کے فارسی شعرا کے تذکرے، 'تذکرۃ المعاصرین' میں قراۃ العین طاہرہ کا ذکر ملتا ہے پھر مولانا عبدالحلیم شرر کی کتاب 'قراۃ العین' (۱۹۲۳ء) میں۔ علاوہ ازیں براؤن، Valentine Chirol اور Drefus اور Barney نے بھی اس پر لکھا، مارتھاروٹ کی سوانح اور اس کا ترجمہ۔ اسفندیار بختیاری اور عباس علی بٹ نے کیا۔ ڈاکٹر صابر آفاقی کی کتاب 'دخترِ عجم' اور 'اقبال اور امرِ بہائی' کے علاوہ متعدد کتابوں میں Feminism کے حق میں اور Gender کے امتیاز کے خلاف کتابوں میں قراۃ العین طاہرہ کا خاصا ذکر ملتا ہے۔ اُس نے اپنی شہادت سے پہلے عورتوں کے لیے تعلیم اور حریتِ فکر کا حق طلب کیا تھا اور اس طرح وہ صرف حقوقِ نسواں ہی کی نہیں بلکہ حقوقِ انسانی کی پہلی انقلابی وکیل بن گئی۔

ہندوستان میں ڈاکٹر محمد اقبال، شیخ عبدالقادر، خواجہ حسن نظامی، سلیمان ناظم بیگ، سروجنی نائیڈو اور پروفیسر ہدایت حُسین نے اس کی شاعری کے بارے میں بہت اچھی رائے دی لیکن سب سے اچھی رائے Professor E.G. Browne کی ہے۔ لکھتے ہیں:

'طاہرہ جیسی خاتون کا کسی بھی ملک یا کسی بھی زمانہ میں ظاہر ہونا ایک عجوبہ ہے مگر ایران جیسے ملک میں اس کا ظہور نادرۂ روزگار بلکہ معجزہ ہے۔ اپنے حسنِ صورت وسیرت، اپنی خداداد قابلیت میں، اپنی حیرت انگیز وضاحت میں، بے خوف دینداری میں اور شان دار شہادت میں وہ اپنے ہم وطنوں میں بے مثال اور غیر فانی نظر آتی ہے۔ اگر حضرت باب کے امر کی عظمت کا اور کوئی ثبوت نہ بھی ہوتو یہی کافی ہے کہ اس نے قراۃ العین جیسی شیر دل اور عالی ہمت خاتون پیدا کی۔

اُس کی المناک زندگی کا آخری لمحہ آ پہنچا۔ اُسے ایک باغ میں لے جایا گیا اور اس کا گلا گھونٹ دیا گیا۔ اس نے مرتے وقت اعلیٰ ترین قسم کا زرق برق لباس زیب تن کر رکھا تھا جیسے کہ وہ کسی شادی کی محفل میں جارہی ہو۔ اور شاید ایسا ہوا بھی۔ وہ اس زمین پر جس خلعتِ فاخرہ میں ملبوس تھی وہ فلکِ مشتری پر اس سے بھی زیادہ خوبصورت لباس میں ملبوس تھی۔ اس کے ایک طرف حلّاج اور دوسری طرف اسداللہ خان غالب

تھے۔

اقبال نے حقوقِ نسواں کے لیے قراۃ العین کی جدوجہد سے متاثر ہوکر ہی اس کے بارے میں یہ رائے قائم کی کہ اس کی اہمیت صرف ایک فرقے کے لیے اہم نہیں ہے بلکہ وہ انسانیت کی نجات دہندہ روح تھی جس نے ایک ایسے سماج میں حقوقِ نسواں کے لیے جنگ کی جو عورت کو محض ایک جنس سمجھتا تھا اور اس طرح خود اپنے مذہب کے شعائر کی خلاف ورزی کرتے نہ تھکتا تھا۔

اقبال نے قراۃ العین کو درج ذیل اشعار کے ذریعے خراجِ عقیدت پیش کیا جو واقعتاً غیر معمولی ہے:

از گناہِ بندۂ صاحب جنوں۔ کائناتِ تازۂ آید بروں
شوقِ بے حد پردہ ہارا بِر درد۔ کہنگی را از تماشہ می برد
آخر از دار و رسن گیر و نصیب برنگردو زندہ از کوئے حبیب

ان اشعار کے بعد اقبال اور غالب کے مابین مکالمہ ہوتا ہے جس میں اقبال ایک مقام پر کہتے ہیں:

صد جہاں پیدا دریں نیلی فضا است
ہر جہاں را اولیا و انبیا است

ایک مغربی دانشور پروفیسر مکینزی (Prof. Mckenzie) نے اپنی کتاب 'انٹروڈکشن ٹو سوشیالوجی' میں ایک نئے مسیحا کی ضرورت کا اعلان کیا تھا۔ اقبال نے پروفیسر نکلسن کے نام اپنے خط محررہ ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء کو مکینزی کے دو پیراگراف کو لفظ بہ لفظ نقل کر کے لکھا ہے کہ 'How true are the last two paragraphs of Prof. Mckenzie's Introduction to Social Philosophy' جس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اقبال ۱۹۲۱ء تک کسی مسیح کی آمد کے متمنی ضرور تھے۔ بعد میں اقبال کے اس عقیدے میں تبدیلی رونما ہوئی۔ بالخصوص احمدیوں کے بارے میں ان کے مضامین میں اس تبدیلی کا واضح ثبوت موجود ہے۔

اگر آپ روحِ مقدسہ سے ایک بڑی ہیروئن بھی مراد لیں تو میرے لئے اس کی سب سے زیادہ قابل قبول تعریف یہ ہے کہ ہیروئن یا ہیرو ایک بڑی تبدیلی کو ممکن بناتے ہیں۔ Heroes are catalysts for change وہ نئے امکانات پیدا کرتے ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ جیسے اپنے

وجود سے زیادہ بڑے وجود کے نظریات کی عملداری کو ممکن بنا رہے ہیں۔ اگر مارٹن لوتھر کنگ جونیئر نہ ہوتا تو ۱۹۶۴ء کا سول رائٹس ایکٹ نہ ہوتا۔ کیا اس نے اپنی زبان سے یہ تاریخی جملہ ادا نہیں کیا تھا کہ 'میں ایسی قوم میں رہنا چاہوں گا جہاں میرے چھوٹے بچوں کی جلد کا رنگ نہ دیکھا جائے بلکہ ان کے کردار کی اصالت اور استقامت دیکھی جا سکے'۔

مارٹن لوتھر کنگ جونیئر شہید کر دیا گیا لیکن اس کی موت، قانونی طور پر، امریکہ سے ایک بہت بڑی ناانصافی کے خاتمے کی موت بنی۔ اس کی زندگی میں متعدد ریاستوں میں گوروں اور کالوں کی یکجائی ممکن نہ تھی لیکن آج یہ حقیقت تک بھلائی جا چکی ہے کہ نسلی امتیاز کے سیاہ دھبے کو کس شخص کے خون سے دھویا گیا تھا۔

بعینہ قراۃ العین نے مساواتِ مرد و زن کا اسلامی مشرق میں نعرۂ مستانہ لگایا۔ آج یہ نعرہ حقیقت بن چکا ہے۔ قراۃ العین طاہرہ ہی نے آج کی حقیقت کا پہلا پہلا خواب دیکھا تھا اور شاید اسی لئے وہ صرف علامہ اقبال ہی کے لیے ارواح مقدسہ میں شامل نہیں بلکہ جہاں بھی حقوقِ نسواں کی تحریک چل رہی ہے اس کی پہلی قائد قراۃ العین ہی ہے۔

(۲۰۰۱ء)

حوالہ

1) Mohammad Iqbal, *Development of Metaphysics in Persia* (Lahore: Bazm-Iqbal, 1964), p.143.

maablib.org

آٹھواں باب

اقبال وغالب...ایک تقابلی مطالعہ

اقبال ہماری ثقافتی تاریخ کا وہ موڑ ہیں جہاں ہم اپنے ماضی وحال کا جائزہ لیتے ہیں اوران تمام سوالات کے ازسرِ نو جوابات دینے کی سعی کرتے ہیں جو وقتاً فو قتاً خودکو نئے الفاظ کا جامہ پہناتے رہتے ہیں۔ اسلامی ہند کی پچھلی ایک سوسال کی تاریخ میں اگر کسی شخص نے مسلم سوسائٹی کے روحانی اورفلسفیانہ تضادات کو سمجھنے اوران سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کی ہے تو وہ اقبال ہی ہیں۔ اقبال ہماری تاریخ کا وہ وجود ہیں جس کے ذریعے ہمارے عوام کے ایک بڑے طبقے کی امیدوں، آرزوؤں اورشبہات کوشعری سانچوں میں ڈھالنے والافن کارملا ہے۔

وہ ہمارے سامنے بہت سی حیثیتوں سے آتے ہیں۔ شاعر، سیاستداں، فلسفی، ماہرِ تعلیم، لیکن ان کی شاعری کو جو دوام حاصل ہوا ہے اس نے ان کی شخصیت کے دیگر شعبوں کوشاعری کی تفہیم کے لئے مددگار عناصر کی حیثیت دے دی ہے۔ اقبال کی سیاست، فلسفہ اوراقتصادی وتعلیمی نظریئے زمانے کے ساتھ ساتھ کم یازیادہ وقیع ثابت ہوسکتے ہیں لیکن ان کی شاعری کی سرمستی اور خلوص ہرزمانے میں اپنے فنکارکی افادیت کالوہا منواتے رہے ہیں۔

اقبال غالب کے بعداردوشاعری کے آسمان پر چمکتے ہیں لیکن اقبال نے اپنے سماج کی تطہیراوراس کے تضادات کو سمجھنے اوراسے نئی راہ دینے کی جوبھرپورکوشش کی ہے وہ غالباً اقبال ہی کا خاصہ ہے۔ اس میدان میں غالب اقبال کی رہبری کا دعویٰ توکرسکتے ہیں لیکن ہمسری کا نہیں، حقیقت ہے کہ غالب اوراقبال کا مقابلہ مدرسانہ مسئلہ ہے۔ دونوں کی دنیائیں مختلف سماجی اداروں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اگر ایک انگریزی طاقت کو پیر جماتے ہوئے دیکھ رہا تھا تو دوسرا انگریزی طاقت کے علاوہ کسی اورطاقت کونہیں جانتا، الاّ اس طاقت کے جواس کے ذہن میں تھی اور جسے وہ

ماضی کی طرح حال میں بھی جاری وساری دیکھنا چاہتا ہے۔

غالب سے اقبال کا ایک تعلق تو وہ ہے جو کسی اپنے پیش رو سے ہوتا ہے۔ اقبال، غالب کے بعد والی منزل کے مسافر ہیں۔ غالب کا انتقال ۱۸۶۹ء میں ہوا اور اقبال ٹھیک سات سال بعد ۱۸۷۶ء میں پیدا ہوئے۔ اتفاق کی بات یہ بھی ہے کہ شمالی ہندوستان پر بہت عرصے تک برطانوی ہند کی راجدھانی کلکتہ سے حکومت ہوئی۔ دہلی اور اس کے مغربی مضافات ۱۸۵۷ء کے بعد پنجاب اور سرحد کے صوبے میں شامل کئے گئے۔ ۱۹۰۱ء میں جب صوبہ سرحد پنجاب سے الگ ہوا تو دہلی بدستور پنجاب کی عملداری میں شامل رہا۔ الغرض شمالی ہند کے لوگ مغلیہ دور کے بعد انگریزوں کے زمانے میں بھی ایک ہی سے حالات میں گرفتار رہے۔ ان کے حکمران ایک تھے اور مسائل بھی ایک۔ یہی وجہ ہے کہ شمالی ہند (جس میں بنگال، بہار، اڑیسہ، یوپی، وسطی ہند، دہلی، پنجاب اور سرحد شامل ہیں) کے مسلمانوں میں قوم اور قومیت کا تصور سب سے پہلے ان ہی علاقوں کے مسلمانوں کے لئے ہوا اور پھر آمدورفت کے ذرائع میں بہتری کے ساتھ ساتھ 'قوم' کی اصطلاح پورے برصغیر کے مسلمانوں پر منطبق ہوگئی۔ ان علاقوں کے مسلمان، ہندوؤں کی ہنڈیوں اور قرقیوں والی سیاست سے یکساں نالاں تھے۔ مسلمانوں کے ہاتھوں سے بڑے بڑے علاقے نکل رہے تھے۔ انگریزی قوانین انسانی زندگی سے زیادہ جائدادوں کی لوٹ کھسوٹ اور اس لوٹ کھسوٹ کے تحفظ کے لئے بنائے گئے تھے۔ اس لئے مسلمانوں کی سیاست ہندو اور انگریزوں کے گٹھ جوڑ کے خلاف گھومنے لگی تھی۔

غدر کے زمانے میں بھی چند علاقوں کو چھوڑ کر مسلمانوں کو ہندوؤں سے انگریزوں کے ساتھ گٹھ جوڑ کی شکایتیں تھیں۔ لیکن غدر نے ہند میں اسلامی طاقت کے پھر سے ابھرنے کے خواب کو چکنا چور کر دیا تھا اور تاریخ کے اس موڑ پر سرسید احمد خاں اور ان کے ساتھیوں نے مسلمانوں کو ہندو ساہوکاروں کی معاشی لوٹ کھسوٹ اور سرکاری ملازمتوں میں ان کی بڑھتی ہوئی تعداد سے نمٹنے کے لئے ایک معقول لبرل قیادت کو جنم دیا جس کا منشا مسلمانوں کو نئی تعلیم کے زیور سے آراستہ کرنا تھا۔ یہ وہ دور ہے جب لفظ 'قوم' کا استعمال بڑھتا ہوا نظر آتا ہے۔ سرسید، پنجاب اور یوپی کے دوروں میں مسلمانوں کی زبوں حالی کا رونا روتے ہوئے ملتے ہیں اور ان کے نزدیک قوم کی فلاح مغربی تعلیم میں مضمر ہے۔

شمالی ہندوستان میں دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک ہی قوم سمجھنے کا جذبہ ایک گرانقدر روحانی آدرش کی حیثیت سے جزو ایمان رہا ہے۔دیگر ممالک کے مسلمانوں کے بارے میں اس قسم کی کوئی بات قطعیت کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی۔تاریخ شاہد ہے کہ اس جذبے کے لوگ اپنے علاقائی مفادات پر وسیع تر مفادات کو ترجیح دینے کی وہ عظیم الشان جبلّت رکھتے تھے جو ایک قسم کی خواہشِ مرگ میں متبدل ہوسکتی ہے۔اس قسم کے لوگوں کو'زمینی'نعروں کے سامنے ڈھیر کیا جاسکتا ہے لیکن تاریخ کا پہیہ بے نیازی کے ساتھ چلتا رہتا ہے اور اس کی حرکت میں تبدیلی اور ارتقا کی ان دیکھی منازل طے ہوتی رہتی ہیں یہ منازل جس قسم کی قربانیوں کا مطالبہ کرتی ہیں وہ اُسی وقت پیش کی جاسکتی ہیں جب انفرادی اور علاقائی مفادات کو انسانی مفادات کے سامنے ہیچ جانا جائے اور فاشیت اور علاقہ واریت کے نعروں کی انسان دشمنی کے خلاف جہاد کو اول و آخر کسوٹی ٹھہرایا جاسکے۔

اقبال نے جب آنکھ کھولی تو انہیں پورے ہندوستان کے مسلمانوں کو ایک قوم سمجھنے کی سیاسی ضرورت کے ساتھ ساتھ تمام دنیا کے مسلمانوں کو ایک ہی ملت سمجھنے کی ضرورت بھی محسوس ہوئی اقبال نے دیکھا کہ مغرب میں مراکش سے کاشغر تک اور مشرق میں انڈونیشیا تک نوآبادیت کا ایک ایسا جال بچھا ہوا ہے جس میں ان کے ہم مذہب جکڑے ہوئے ہیں۔اس نے ان علاقوں کی سیاسی پستی کے پیچھے معاشی وسماجی پستی کے وہ ہولناک مناظر دیکھے۔اس نے اپنی ملّت کو بدترین توہمات اور لایعنیت میں گرفتار دیکھا۔ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے پوری ملّت جمود کا شکار ہو۔قدرتی طور پر اس نے اپنے فلسفے کی بنیاد حرکت اور ارتقا پر رکھی۔توہمات کے پیچھے اسے مقامی مذاہب کے اثرات اور تصوّف کی دنیا بیزاری نظر آئی۔سو اس نے صحیح اسلامی روح اور اس کے مطابق دنیا سازی کی بات کی۔معاشی بدحالی کے پیچھے اُسے دقیانوسی نظامِ تعلیم نظر آیا۔جس میں بطلیموسی کائنات کا راج تھا تو اس نے علم وفکر کے گرد فقہی حصار کو توڑنا چاہا اور علم کی وسعتوں اور عقیدے کی تنگنائے کے درمیان ایک پل بنانے کی فکر کی۔اس کے مغربی سفر اور یورپی درسگاہوں کی تعلیم نے عالمی اخوت اور علم کو انسانی مشترکہ میراث جاننے پر زور دیا اور اس نے فشطے،نطشے اور برگسان،غرضیکہ جہاں سے بھی اپنی بیمار قوم کے لئے کوئی دوا نظر آئی اسے بلاتکلف اپنے نسخے میں شامل کرلیا بلکہ اس خیال کو تقویت دی کہ بڑے شاعر سرقہ بھی کرتے ہیں تو لطف آتا ہے اور چھوٹے

شاعر چوری چھپے کسی بیرونی ترکیب کو استعمال بھی کر بھاگتے ہیں تو غصہ آتا ہے۔

اقبال کا جغرافیہ اتنا ہی وسیع تھا جتنا ان کا دینِ اخوت۔ آج ہم سید احمد شہید کی تحریک کے بارے میں یہ سن کر کہ بالاکوٹ کے شہید رائے بریلی (یوپی) سے اُٹھ کر بنگال و بہار سے مجاہدین کے دستے جمع کرتے ہوئے سندھ بلوچستان کے راستے صوبۂ سرحد آ کر رنجیت سنگھ سے لڑتے تھے، سوچتے ہیں کہ ہو نہ ہو یہ کوئی مافوق الفطرت جذبہ ہی ہو سکتا ہے لیکن اقبال کے لئے یہ کوئی چونکا دینے والی خبر نہیں۔ وہ جس آدرش پر یقین رکھتے تھے، اس کا تقاضا بھی یہی تھا۔ اقبال کی قوم پہلے پوری ملّتِ اسلامیہ ہے اور اس کے بعد تمام بنی آدم کو محیط ہے۔

غالب اور اقبال کا مطالعہ کرتے وقت بہت سی مشترکہ باتیں سامنے آتی ہیں۔ غالب بھی انگریزی تسلط پر کڑھتے تھے، مگر پرانے دنوں کو یاد کرتے تھے اور روتے تھے لیکن دشمن کو اس کے بہتر قانون اور سائنسی ترقی کی وجہ سے اس وقت تک ناقابلِ استیصال سمجھتے تھے جب تک بعینہ انہی صفات سے مزیّن ہو کر ان کا مقابلہ نہ کیا جائے۔ غالب آدھے مسلمان سہی لیکن جامع مسجد دہلی میں سکھ فوجیوں کے گھوڑوں کی ہنہناہٹیں سن کر ان کے دل میں ان اذانوں کی تڑپ پیدا ہوتی ہے جو وہ امن کے دور میں ایک کان سے سن کر دوسرے کان سے اڑا دیتے تھے۔ یہی حال اقبال کا تھا۔ وہ بھی سکھوں کے دور میں پنجاب میں اذان پر پابندی پر برہم تھے اور وہاں دارالاسلام قائم کرنے کے لئے اَودھ کے مجاہدین کی رنجیت سنگھی فوجوں پر یلغار کو مردِ مومن کا اعلائے کلمۃ الحق تصور کرتے تھے۔ اپنی قوم کی پامالی کو روکنے کے لئے اقبال نے بھی کلمۃ الحق بلند کیا۔ اقبال کی آواز کے پیچھے غالب کی آواز تھی۔ غالب شاہ عبدالعزیز کے تتبع میں انگریزی تعلیم کے اسی وقت سے حامی تھے جب ۱۸۲۴ء میں دہلی کالج کا سنگِ بنیاد رکھا گیا لیکن سر سیّد کے 'آئینِ اکبری' کے تصحیح شدہ نسخے کی تقریظ میں فرنگی علم اور ٹیکنالوجی کی شان میں مدح سرائی ہی کا اثر تھا کہ مسلمانوں میں قائد اعظم، اقبال، مولانا محمد علی، ظفر علی خاں، سر امیر علی، سر علی امام، سر شاہ سلیمان، سر راس مسعود، ذاکر حسین اور حسرت موہانی جیسے رہنماؤں کی آمد ممکن ہوئی جنہوں نے مشرقی اور مغربی علوم سے بہرہ ور ہو کر تعلیم اور سیاست کے شعبوں میں کارہائے نمایاں انجام دینے کے لئے انتھک جد و جہد کی۔

نئی نسل ان بزرگوں سے کس حد تک متفق ہے اور کس حد تک غیر متفق، یہ بالکل الگ سوال ہے۔ بکھرے ہوئے جاگیردارانہ سماج کے رہنما اپنی روشن خیالی سے سرمایہ دارانہ سماج کے

لئے راستہ صاف کرتے ہیں۔وہ اگر ہمیں توہمات سے نجات دلانے کی سعی کریں، غیر انسانی معاشی رشتوں کورواج دینے کے لئے خودکورہنمائی کے لئے پیش کریں کہ آج کے دور کے محنت کش عوام کی جمالیات بھی اپنے پیش روؤں کی جمالیات کے کچھ نہ کچھ فائدہ منداجزا کواپنے سینے سے ضرور لگائے گی۔تاریخ خلا میں جنم نہیں لیتی بلکہ اس کا ہمہ جہتی سفر نسبتاً کم پیچیدہ سے زیادہ پیچیدہ صورت میں خوب سے خوب تر کی سمت سفر ہے۔اقبال نے خوب سے خوب تر کی جانب جس سفر کا آغاز کیا ہے آج وہ ہم سے 'تیزترک گامزن' کا مطالبہ کررہا ہے۔نیکیوں اور خوبیوں کی منزل ہماری جدوجہد کی تیزی سے عبارت ہے۔زیادہ جدوجہد سے ہم خودکونیکیوں اور خوبیوں کے قریب پائیں گے۔اقبال نے حرکت کوخدا کے مماثل ٹھہرا کر جمود کوغیر خدا بنادیا ہے۔

تاریخ گواہ ہے کہ اقبال کی عظمت غالب کے لہجے میں بات کرنا نہیں ہے اور نہ ہی ہندوستانی ادب میں فارسی اثرات کے بہترین اثاثوں کی خوشہ چینی میں ہے۔اقبال کی بڑائی اپنے سماج میں تصوف اور فقہ، وجدان اور عقل، خانقاہ اور دنیاداری کے حوالے سے انسان اور کائنات اور انسان اور خدا کے رشتوں پر کھل کر بحث کرنے اور ان مباحث میں ایک جاندار عملی کردار ادا کرنے میں ہے۔قوم کی بدحالی اور پستی ان کے قلب کو برمارہی تھی۔اس بدحالی اور پستی سے نمٹنے کے لئے ان کے پاس جدید علوم کا تازیانہ تھا اور اسلامی روح کی سادگی اور قلندری۔اقبال نے جہاں نظم کوغزل کا رنگ دیا وہاں غزل کی Fragmentary شاعری کو اپنے آخری زمانے کی discursive شاعری میں تبدیل کردیا۔۱۹۳۰ء سے ۱۹۳۷ء تک کے دور کی شاعری میں جو باہم پیوستگی ہے وہ باہم فکر ونظر کے غیر معمولی ارتباط کے بغیر ناممکن تھی۔اقبال کے اس دور کی گھن گرج جوش کے یہاں بھی درآتی ہے۔لیکن اقبال کی شاعری کے واضح مقصد اور صوری اور مادّی پہلوؤں میں تطابق جوش کے یہاں موجود نہیں۔

Development of Metaphysics in Persia میں اقبال نے اسلام کے دو بڑے مدرسہ ہائے فکر، اشعریہ اور معتزلہ کے بارے میں کھل کر بحث کی ہے۔اس بحث سے بھی یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اقبال کسی بھی ایک مدرسۂ فکر سے کلیۃً متفق تھے۔غالباً معتزلہ اور صفاتیہ مدرسہ ہائے فکر کے درمیان اشاعرہ نے جو اندازِ نظر وضع کیا تھا، اقبال نے اشعریہ اور معتزلہ کے درمیان وہی اندازِ نظر وضع کیا ہے۔اقبال اشعریہ فکر سے خلق قرآن اور جوہر وعرض کے مسائل پر ضرور متفق ہیں

لیکن جبر وقدر کے مسئلے پر ان کی فکر معتزلہ سے جا ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس مسئلے پر اقبال، سرسید احمد خاں، شبلی اور مولانا ابوالکلام آزاد سے زیادہ قریب ہیں۔ اقبال کی شاعری میں جس جدوجہدِ پیہم، ہمہ جہت حرکت اور ارتقا کا ورد ہے، وہ فشطے اور برگسان کے زیر اثر ہے۔

اقبال نے رومی سے اپنی عقیدت کا اعتراف متعدد جگہ کیا ہے لیکن اس سے مقصود بذات خود Pantheism نہیں بلکہ رومی کا وہ انفرادی تحفہ ہے جسے انہوں نے شُعلہ نوائی کا نام دیا ہے۔ ایک جگہ کہتے ہیں:

خوی رومی در حرم دادن اذانِ من
ازو آمو ختم اسرارِ جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن او
بہ دورِ فتنۂ عصرِ رواں من

یہ اشعار غماز ہیں اس حقیقت کے کہ اقبال رومی کے غیر سیاسی رویّے سے کہیں زیادہ ان کی فکر کے اس حصے کے حامی تھے جو تغیر، تبدّل اور ارتقا کے معتزلہ نظریے، آزاد ارادے (free will) سے مستعار ہے۔ اقبال کے یہاں نظریۂ دہر اور انسانی مجبوری ومختاری کی تفریق برگساں اور وجود (self) اور غیر وجود (non-self) کے درمیان کشمکش فشطے کے زیر اثر ہے۔ اقبال ایرانی Pantheism کی دلدل سے ۱۹۰۵ء میں یورپ سے واپسی پر ہی نکل آئے اور 'اسرارِ خودی' اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ پیر رومی کو یورپی ارادیت (voluntarism) کے ساتھ قبول کر چکے تھے۔ رومی کی فکر کو جب ہم یورپی پیوند کاری سے متصف دیکھتے ہیں تو ایک نئ فکر کی کونپل نکلتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اقبال یورپی تہذیب کی حرکیت کے قائل تھے لیکن یورپ کی اخلاقی گراوٹ انہیں اس حرکیت کو جوں کا توں قبول کرنے سے روکتی تھی۔ خود مشرق میں بھی منفی تصوف کے جلو میں جمود، کم ہمتّی اور دنیا بیزاری کے سبب بڑھتی ہوئی کلبیت کے پیچھے Pantheism ہے۔ اقبال اس ضمن میں افلاطون کو موردِ الزام ٹھہراتے ہیں۔

راہبِ اول فلاطونِ حکیم
از گروہ گوسفندانِ قدیم

اور اقبال کی دانست میں یہ فکر اس قدر مہلک ہے کہ:

قومہا از شکر او مسموم گشت
خفت و از ذوقِ عمل محروم گشت

ہے شعرِ عجم گرچہ طربناک و دلآویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز

یہاں پر غالب اور اقبال میں ٹھن جاتی ہے۔غالب کو اکثر نقادوں نے کھینچ تان کر وحدت الوجودی ثابت کیا ہے اور اقبال وحدت الوجودی فکر کے مضر اثرات کے ہمیشہ شاکی رہے ہیں۔یہ سچ ہے کہ غالب ایرانی شاعری کی روح یعنی تصوفِ عجمی کے پرستار تھے اور ایران سے ان کا عشق اس قدر تھا کہ وہ اپنی زندگی کے آخری دن شیراز (ایران) ہی میں بسر کرنا چاہتے تھے۔ممکن ہے کہ غالب کی شیعیت ایران دوستی کے لئے کوئی جواز ہو لیکن وحدت الوجودی ہونے کے لئے ایرانی ہونے کی کوئی قید نہیں۔

لیکن اقبال 'اسرارِ خودی' میں یورپ سے واپسی کے بعد 'رجعتِ سوئے عرب' کی دعوت دیتے ہوئے ملتے ہیں۔

فکرِ صالح در ادب می بایدت
رجعتے سوئے عرب می بایدت
از چمن زارِ عجم گلِ چیدۂ
نوبہارِ ہند و ایراں دیدۂ
اند کے از گرمئ صحرا بخور
بادۂ دیرینہ از خرما بخور

'رموزِ بےخودی' میں وہ ایک صوفی کے حوالے سے اپنی بات کی مزید وضاحت کرتے ہوئے ملتے ہیں۔

با مریدے گفت اے جانِ پدر
از خیالاتِ عجم باید حذر
زانکہ فکرش گرچہ از گردوں گزشت
از حدِ دینِ نبی بیروں گزشت

قلب را زیں حرف حق گرداں قوی
باعرب درساز تا مسلم شوی

اور یہ سب کچھ کیوں؟ نطشے کے ساتھ ہم زبان ہو کر کہتے ہیں:

زندگانی قوتِ پیدا ستے
اصل او ز ذوقِ استیلا ستے

یہی وہ قوت اور حرکت ہے جو اقبال کے خیال میں اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب کم ہمت بنانے والی فکر کو اپنے ذہن سے نکال پھینکا جائے۔

اقبال کیوں کر اشعری ہو سکتے ہیں جب وہ ارادیت (Voluntarism) کے وکیل ہیں، حرکت اور ارتقا پر یقین رکھتے ہیں، ایک طرح کی free will کے قائل ہیں جس کے ذریعے انسان اپنی زندگی کو جہنم یا بہشت بنا سکتا ہے۔ اپنی کتاب میں وہ خود فرماتے ہیں:

> 'عقلیت پسندی کی تحریک کے اصل اغراض کے بارے میں کچھ غلط فہمی ہے اور کچھ عقلیت پسندوں کے گروہ کے بے لگام خیالات کی بدولت رجعت پسند مفکرین اس تحریک کو انتشار کی تحریک سمجھ بیٹھے ہیں اور اُسے اسلام کے سماجی نظام کی استقامت کے لئے دشمن گرداننے لگے۔ ظاہر ہے کہ ان حضرات کا مقصد اس کے سوا کیا ہو سکتا تھا کہ وہ اسلام کے سماجی تار و پود کو برقرار رکھیں اور اس مقصد کے حصول کے لئے انہوں نے اپنے قانونی نظام کو حتی الامکان مضبوط بنانے کے لئے شریعت کی binding force والی طاقت استعمال کی'[1]

Development of Metaphysics in Persia میں اقبال کا یہی خیال ہے کہ عقلیت پسندوں کی منطق نے خدا کی شخصیت کو ختم کر کے اسے نا قابل بیان آفاقیت میں گم کر دیا ہے لیکن اس تحریک کے خلاف جو تحریک (یعنی اشعریہ) ابھری اس نے ایک اور غلطی کی اور وہ یہ کہ اس نے خدا کی شخصیت کے نظریے کو تو محفوظ کر لیا لیکن فطرت کی خارجی حقیقت کو معدوم کر کے رکھ دیا[2]

نظام کے نظریۂ جوہری معروضیت (Atomic Objectification) کے باوجود عقلیت پسند کا جوہر ایک آزاد معروضی حقیقت برقرار رکھتا ہے۔ جب کہ اشعریہ کا جوہر آزاد

ارادے (free will) کا ایک لمحۂ گزراں ہے۔ ایک فطرت کو بچاتا ہے لیکن علم دینیات کے خدا کی قیمت پر اور دوسرا رجعت پسندوں کے خدا کو بچانے کے لئے فطرت سے دست کش ہو جاتا ہے۔

ہمیں یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ معتزلہ اسلام کی شروع صدیوں میں، عیسائیت، مجوسیت اور بدھ مت کے حملوں کا رد کرنے نکلے تھے۔ خود اسلام میں انہوں نے مُرجیہ اور مُجسّمہ مدرسۂ ہائے فکر کے خلاف مورچہ لگا رکھا تھا۔ مُجسّمہ مُرجیہ فرقے کا اعتقاد ہے کہ خدا باقاعدہ انسانی جسم رکھتا ہے۔ معتزلہ نے خدا کو انسانی خواص سے آزاد کیا۔ اسی طرح مُرجعہ کا خیال تھا کہ ایمان صرف کلمۂ شہادت کے اقرار کا نام ہے اور عبادت ضروری نہیں ہے۔ یہاں بھی معتزلہ حرکت میں آئے۔ معتزلہ نے خدا کے انسانی وجود کے نظریے کو اس لئے بھی رواج دیا کہ وہ اس طرح فطرت کو مجسّمہ کی دست درازیوں سے محفوظ کر سکیں۔

اقبال معتزلہ کی بہت سی خدمات کے معترف تھے۔ مجسّمہ اور مرجیہ فرقوں کے خلاف معتزلہ کا موقف یا خدا کی وحدانیت کے سلسلے میں معتزلہ کے دلائل و براہین۔ پھر انسان اور کائنات کے لامتناہی ارتقا کے بارے میں معتزلہ کے رویئے سے اقبال کافی قریب ہیں۔ معتزلہ کے بابت ان کا بڑا اعتراض غالبًا یہ ہے کہ عقلیت پسندی حقیقت کو صرف عقل کے ذریعہ پانے کی ایک کوشش تھی۔ یہ مذہب اور فلسفہ کے دائروں میں یکسانیت اور مطابقت ڈھونڈنے کا نام ہے لیکن اقبال کو اشعری ٹھہرا کر رجعت پسندی کے خانے میں رکھ دینا ان کے ساتھ بہت بڑا ظلم ہے۔

غالبًا ہماری ہمتوں کے لئے بیچ کی جگہ نہیں ہوتی یا تو ساری دنیا کے اوپر رہتے ہیں یا پھر زمین کے نیچے قبر میں۔ بقول مولانا ابوالکلام آزاد، 'دوسو سالہ مغربی تعلیم کے باوجود ہمارے بازاروں میں من سے لے کر چھٹانک تک ہر بٹّے کا وزن ایک ہی ہے۔' ولفرڈ کانٹویل اسمتھ نے اپنی کتاب Modern Islam in India میں اقبال کی فکر میں بہت سے تضادات اور 'فاشی' فکر کے پرتو تلاش کرنے کے باوجود اس حقیقت کو تسلیم کر لیا ہے کہ اقبال نے سائنس کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے لیکن پھر خود ہی اس نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ اقبال مغربی سائنس کے جلو میں آنے والی مغربی اقدار کے خلاف تھے۔

'مغربی سائنس اور تسخیر قدرت کے کاموں میں مغرب کا پُر جوش تتبع ہونا
چاہیے یہ قابلِ قدر بات ہے کہ مادہ جس قدر انسانی راہ میں حائل ہوتا ہے

اس قدر وہ انسان کو جدوجہد پر آمادہ کرتا ہے۔ سماج کا بھی یہی حال ہے
کہ وہ انسان کو متحارب ارادوں کے سامنے سینہ سپر کرتا ہے اور مذہب بھی
اسی لئے قابل ستائش ہے کہ انسانی ذہن کو خوف سے نجات دلانے کے
علاوہ اپنے باطنی جوش اور تخلیقی قوت سے سرشار کرتا ہے۔'[۳۱]

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علم کے روائتی خزانے کو سائنسی دریافتوں اور ایجادات نے کانچ کا گھر بنا کر رکھ دیا ہے۔ اب انسانی علم کی تجدید مشکل ہوتی جارہی ہے۔ علم میں ہر آن اضافہ ہو رہا ہے اور نتائج کو بلا کسی پس وپیش کے قبول کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے۔ اب وہ زمانہ ختم ہو گیا ہے کہ کوپر نیکی 'نظام شمسی' کی دریافت اور بطلیموسی کائنات کی موت میں ۱۵۰ سال کا عرصہ لگے۔ اقبال کے سامنے ۱۹۲۱ء میں نظریۂ اضافیت کے ذریعے ایک فکری بھونچال آیا اور خود اقبال کے لئے اسی سال زمان ومکان کے نظریات تبدیل ہو گئے۔ جس طرح غالب نے مغربی قانون کو مغلیہ قانون کے مقابل زیادہ ترقی پسندانہ ٹھہرا کر جاگیرداری زمانے کے قانون کو ابھرتے ہوئے صنعتی عہد کے قانون کے مقابلے میں پست گردانا تھا، اسی طرح اقبال بھی خود مغربی فکر کے مختلف مکتبہ ہائے خیال میں نطشے اور برگساں کے اس لئے قائل تھے کہ خود اقبال کا سماج پستی کی دلدل میں پھنسا ہوا تھا اور وقت کے تقاضوں سے مردِ حُر کی حریتِ فکر ہی عہدہ برآ ہو سکتی ہے۔ غالب اور اقبال دونوں ہی ترقی پسندانہ نظریات کے مالک ہیں لیکن اقبال اپنے سامنے فرد اور کائنات اور فرد اور سماج کے مسائل پر ایک خاص قسم کا عمرانی خاکہ بھی رکھتے ہیں۔ وہ علم وعقیدے کی بڑھتی ہوئی خلیج دیکھتے ہیں اور اسے پاٹنے کی کوشش کرتے ہیں چاہے وہ ایک غیر شاعر عمرانی سائنس داں کے معیارات پر پورے نہ اُتر سکیں۔ اقبال اوروں کے معیارات پر اترنے کی بجائے غیروں کو اپنے معیارات پر لانا چاہتے تھے۔

انسانی ارادے کے خاتمے اور شر سے روگردانی کو اقبال اسلام کی اصل روح کے منافی سمجھتے ہیں لیکن یہ کافی متنازعہ مسئلہ ہے۔ اقبال وحدت الوجودی فکر کے اس نظریے کے خلاف ہیں۔ ان کی دانست میں انسان اپنے زمانے کی سماجی، معاشی اور سیاسی حالت کو بہتر بنانے کے لئے پیدا ہوا ہے۔ وہ مستقبل کی بہتری کے لئے آج کی تخریب پر یقین رکھتے ہیں۔ ان کا انقلاب آ گیں، انقلاب بیز اور انقلاب ریز صوفی کچھ ان صفات کا حامل ہونا چاہیے۔

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل، اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب ، اس کی نگہ دلنواز

اقبال واقعتاً غالب سے متاثر ہیں۔'جاوید نامہ' میں فلک مشتری کی سیر کے دوران غالب، حلاّج اور قراۃ العین طاہرہ سے ملاقات اور ان تینوں کے بارے میں اقبال کے توصیفی کلمات اس حقیقت پر دال ہیں۔ ہر چند کہ وہ غالب کے فلسفۂ وحدت الوجود سے اختلاف رکھتے ہیں لیکن غالب کی قوت متخیلہ اور اُن کی فکر کی گیتی گدازی پر جان چھڑکتے ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ غالب اور اقبال کے یہاں وہ کون سے پہلو ہیں جو فکر و نظر کے اختلاف کے باوجود بڑی شاعری کے مشترک خمیر کی بابت گفتگو کو آگے بڑھا سکیں۔

بقول جگن ناتھ آزاد 'غالب اور اقبال کے درمیان مماثلت اس رشتے سے ہویدا ہے جو اقبال کو گوئٹے سے تھا۔'

آہ تو اُجڑی ہوئی دلّی میں آرامیدہ ہے
گلشن ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

غالب اور گوئٹے کی ہمسری پر زور دینے کے بعد اقبال گوئٹے سے اپنا تقابل کرتے ہیں۔

او چمن زادے چمن پروردۂ
من دمیدم از زمین مردۂ
او چو بلبل در چمن فردوس گوش
من بہ صحرا چوں جرسِ گرم خروش

تو غالب پر ان کی نظم کا مندرجہ ذیل شعر غالب کی عظمت کا واضح اعتراف ہے:

لطفِ گویائی میں تیری ہمسری ممکن نہیں
ہو تخیّل کا نہ جب تک فکرِ کامل ہم نشیں

'پیامِ مشرق' میں اقبال نے غالب کے ساتھ اپنے فکری رشتوں کو اور مضبوط کیا

ہے۔اقبال نے زندگی کی اصلیت اور ماہیت پر جن چار شعرا کو منتخب کیا ہے، ان میں غالب، رومی کے ساتھ مشرق کی نمائندگی کرتے ہیں جب کہ براؤننگ اور بائرن مغرب کی۔ براؤننگ کے خیال میں حرارت اور ولولے کے لئے خارجی محرّک کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ خضر کی طرف چل پڑتا ہے جو راست باز رہنما ہے۔خضر آبِ حیات افزا کا جام زندگی میں ڈال کر زندگی کو مہمیز دیتا ہے۔بائرن، خضر سے بھی مدد طلب کرنے کا روادار نہیں کیونکہ اس سے زندگی کو بٹہ لگتا ہے۔اب غالب کی باری آتی ہے۔وہ زندگی کو حرکت، حرارت اور توانائی بخشنے کے لئے فرماتے ہیں۔

تابادہ تلخ تر شود و سینہ ریش تر
بگدازم آبگینہ و در ساغر افگنم

غالبًا یہ شعر فکر غالب کو سمجھنے کے لئے سب سے زیادہ precise کوشش ہے۔جب کہ رومی حیات ووجود کے اصل سرچشمے کی طرف مراجعت پر زور دیتے ہیں۔

آمیز شے کجا گہر پاک او کجا
از تا کہِ بادہ گیرم و در ساغر افگنم

غالب کے لئے' بگذارم آبگینہ ودرساغر افگنم' کے الفاظ منتخب کر کے غالب اور رومی کو زندگی کی غایت سمجھنے کے لئے لازم وملزوم قرار دیا ہے۔

غالب اور اقبال کے درمیان ایک اور رشتۂ ہم خیالی بھی ہے۔'عندلیبِ گلشن ناآفریدہ' ہونے کے احساس سے نغمہ سنج ہونے کے علاوہ غالب اپنے دل کو جس طرح کا آتش کدہ دیکھنا چاہتے تھے۔اس کے بعد تو:

لازم نہیں کہ خضر کی ہم پیروی کریں
مانا کہ اک بزرگ ہمیں ہم سفر ملے

اور پھر یہ شعر:

بامن میاویز اے پدر
فرزندِ آزر را نگر

....

ہر کس کہ شُد صاحب نظر
دینِ بزرگان خوش نکرد

.....

پیش این آئین کہ دارد روز گار
گشتہ آئین دگر تقدیم پار

.....

بیا کہ قاعدۂ آسماں بگر دانیم
قضا بگردشِ رطلِ گراں بگر دانیم

(کلیات غالب)

ان جیسے اشعار میں جو فکر کار فرما ہے وہ اقبال کے درج ذیل شعر سے بھی ہویدا ہو رہی ہے۔

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب
پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے

یا پھر عزتِ نفس کی قسمیں کھاتے ہوئے دونوں شعراء کے درج ذیل اشعار ان حضرات کے خود پسند ہونے پر زور دے رہے ہیں۔

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خود بیں ہیں کہ ہم
اُلٹے پھر آئے درِ کعبہ اگر وا نہ ہوا

(غالب)

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

(اقبال)

پاتا ہوں اس سے داد کچھ اپنے کلام کی
روح القدس اگرچہ مرا ہم زباں نہیں

(غالب)

اس خود پسندی کے برخلاف غالب کے یہاں شوخ انا کلکاریاں بھرتی ہوئی ملتی ہے

جب کہ اقبال فرد کو خودی کے فلسفے سے روشناس کرا کے اور اسے ایک خاص اخلاقی نظام سے ہم رشتہ ہونے کی دعوت کے ذریعے انا کی تہذیب کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن غالب، اقبال کے مقابلے میں گوشت پوست ہی کے آدمی نظر آتے ہیں جن سے لغزشیں بھی سرزد ہوتی ہیں۔ وہ اپنی وارداتِ قلبی کی نفسیاتی گرہیں کھولتے رہتے ہیں۔ جب کہ اقبال کی شاعری 'کیا ہے' سے زیادہ 'کیا ہونا چاہیے' پر مرکوز ہے۔ یہی ان کی کمزوری بھی ہے اور بڑائی بھی۔ غالب اگر تجربیت پسند (empiricist) ہیں تو اقبال ایک عینیت پسند (idealist) لیکن ایک ایسے عینیت پسند جو سماج کی تشکیل اور تنظیم میں بڑی سرگرمی دکھاتے ہیں۔ مستقل حرکت، عمل، تبدیلی اور ارتقا کے خوگر اقبال اپنے عوام کے ہر نقشِ ثانی کو نقشِ اول سے زیادہ ترقی یافتہ دیکھنا چاہتے ہیں۔

(۱۹۶۹ء)

حوالہ جات

1) Dr. Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, edited by Shaikh Mohammad Said, (Lahore: Iqbal Academy, 1989), p.149.

2) Dr. Muhammad Iqbal, *Development of Metaphysics in Persia* (Lahore: S.M. Ashraf, 1958), p.61.

3) Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India* (Lahore: S.M. Ashraf, 1963).

maablib.org

نواں باب

سرسید احمد خاں اور اقبال

نوآبادیاتی دور میں اسلامی دُنیا اپنی تاریخ کے سب سے بڑے چیلنج سے دوچار ہوئی۔ اس چیلنج کا ایک رُخ اعتقادی سطح پر بھی تھا۔ اعتراض یہ تھا کہ اسلام بقول معترضین محض عیسائی اور یہودی روایاتِ مذہب کا تسلسل ہے اور اصل مذاہب یعنی یہودیت اور عیسائیت کی موجودگی میں اس مذہب کا کوئی جواز نہیں۔

معترضین یہ حقیقت بھول گئے کہ یہودیت کے ہوتے ہوئے عیسائیت کی ضرورت بھی چیلنج کی جاسکتی ہے لیکن نوآبادیاتی نظام عیسائیوں کا آوردہ تھا اس لئے حاکموں پر اعتراضات بھی بہت مؤدبانہ انداز سے ہوسکے۔ اس دور میں یہودیوں نے بھی عیسائیوں کے خلاف اپنی تلواریں نیام میں رکھ دیں اور حق رائے دہندگی کے اصول کے بعد وہ مغربی جمہوریت میں اپنے عزائم کی بجا آواری کے لیے ایک مضبوط لابی (lobby) بن گئے۔ اعلانِ بالفور (Balfor Declaration) عیسائی اور یہودی عزائم کی یگانگت اور یکجائی کا اعلان ہے اور اس اعلان سے صرف حق پرست اور مُسلم اقوام بوجوہ مضطرب ہوئیں۔ عیسائی مستشرقین اور یہودی مستشرقین کے مابین تمام اختلافات کم از کم اسلام کے بارے میں ختم ہوگئے۔ ہر چند کہ مسلمان حکمرانوں نے ان دونوں مذاہب کے افراد کے ساتھ انتہائی اچھا سلوک کیا تھا جب کہ عرب دنیا کی عیسائیت عثمانی حکومت کی مذہبی اقلیتوں کے لئے 'خودمختارانہ نظام وانصرام' کی ایسی پالیسی کا نتیجہ ہے جو اس سے پیشتر دنیا میں برتی ہی نہیں گئی تھی۔ آج کا لبنان ترکِ رواداری کا زائیدہ ہے اور اسے یوسف کوربیج اور فلپ فارگوز نے اپنی کتاب Christianity & Jews Under Islam میں بطور خاص تسلیم کیا ہے مگر یہاں تک لکھا ہے کہ پہلی صلیبی جنگ (گیارہویں صدی) میں یورپی عیسائیوں کے خلاف

فلسطینیوں کی جنگ میں فلسطین کے عیسائیوں اور یہودیوں نے اپنے مسلمان ہم وطنوں کا ساتھ دیا تھا۔ یورپی مستشرقین کی افترا پردازیوں کا ایک فائدہ ضرور ہوا کہ مسلمان علما نے بھی مغربی زبانوں میں دلچسپی لینی شروع کردی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ مُستشرقین کے حملے اس درجہ ماہرانہ انداز میں ہوا کرتے ہیں کہ آج تک مسلمان علما کی غالب اکثریت گبن، کارلائل، اسپرینگر، رینان، جُرجی زیدان، حتی اور گب کی تحریروں کو متوازن خیال کرتی ہے اور بہت کم علما نے ان نام نہاد اسلام پسند مستشرقین کا اس گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا ہے کہ ان کی دشنام طرازیوں پر گرفت کرسکیں۔

یہ تو رہی اعتقادی سطح پر حملوں کی صورت حال۔ اسلام اور اسلامی تاریخ و ثقافت کو درپیش چیلنج کا دوسرے رُخ کا داعیہ یہ تھا کہ اسلام، سائنس دشمن مذہب ہے اور اس کے دائرہ اثر میں رہنے والے دانش ور، سائنس کے ساتھ بیر رکھتے ہیں اس لئے یہ جدید empirical فکر کے مخالف ہیں اور اس طرح اسلام میں ضروریات زمانہ کے مطابق قانون سازی ممکن نہیں۔ اس پوری فکر کا لب لباب یہ تھا کہ اسلام میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں اور یہ جدید دور کے تقاضے پورے کرنے سے عاری ہے جب کہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ مسلمانوں نے یونانی علوم جن کی بنیاد عقل اور قیاس پر تھی کے برعکس اپنے نظریۂ علم کی بنیاد، تجربے اور مشاہدے پر رکھی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ عربوں نے علومِ فطری (Natural Sciences) کو موجودہ عہد کے حسّی سائنسی کلچر کے انداز میں پیش کیا۔ آج کی سائنس کی بنیاد ہی شواہد (sense data) اور تجربیت (Empiricism) پر ہے اور اس نظریۂ علم کی بنیاد جس فلسفی نے رکھی وہ حیران کن حد تک وہی غزالی ہے جس کو عقل دشمن کہا جاتا ہے۔ غزالی بے شک یونان کے عقل پرستانہ رویّے کے خلاف تھے جس میں تجربہ، مشاہدہ اور استقرائی منطق کے لیے کوئی گنجائش نہ تھی۔ ہم غزالی کے سیاسی اقدامات سے قطعاً متفق نہیں بلکہ انہیں میکاوَلی کا پیش رو سمجھ سکتے ہیں لیکن تجربے اور مشاہدے کے جدید سائنسی کلچر کے تمام یورپی فلاسفہ کسی نہ کسی طرح غزالی ہی کے خوشہ چیں ہیں مثلاً لاک، کانٹ اور ہیوم۔ ان فلسفیوں نے ایک طرف تشکیک کو جنم دیا اور دوسری طرف یونانی فلسفے کی بنیادوں پر اُسی انداز میں حملہ کیا جس طرح غزالی نے کیا تھا۔ اگر دیکھا جائے تو یہ فلسفی اس صنعتی انقلاب کے پیش رو تھے جس کا منبع راجر بیکن کے سائنسی نظریات تھے اور یہ بات کہ غزالی اور راجر بیکن میں غضب کی مماثلت ہے ایک بدیہی حقیقت ہے۔

برِصغیر میں سرسید احمد خاں اور اقبال درحقیقت مشاہداتی اور تجرباتی سائنس کے بہت بڑے وکیل قرار دیے جاسکتے ہیں۔سرسید احمد خاں نے برصغیر میں مغرب کے اس دعوے کے بُطلان کے لیے کہ اسلام سائنس دشمن ہے اسلامی مدارس کے نصاب (curriculum) میں بنیادی تبدیلیوں کا مطالبہ کیا تھا۔سرسید نے دینی علوم کے ساتھ لبرل آرٹس اور سائنس کی تعلیم کا مطالبہ کیا تھا لیکن وہی ہوا جس کی توقع تھی۔۔۔سرسید احمد خاں کی بے پناہ مخالفت اور تکفیر۔سرسید احمد خاں نے سائنسی قوانین کے لیے نیچرل قوانین کی اصطلاح استعمال کی تھی تو مقام تعجب یہ ہے کہ مولانا جمال الدین افغانی جیسا جدید مفکر بھی بر بنائے سیاست اُن کے خلاف ہوگیا۔اصل سبب سرسید احمد خاں کی طرف سے پین اسلام اِزم (Pan Islamism) کی تحریک کی مخالفت تھی جس کا منشا یہ تھا کہ برصغیر کے مسلمان انگریزوں کے خلاف کھڑے ہوجائیں اور عثمانی خلیفہ کو اپنا روحانی اور دنیاوی پیشوا تسلیم کرلیں۔سرسید نے اس بنا پر مخالفت کی تھی کہ ہندوستان اس وقت آزاد ملک نہ تھا اور اس کے کپڑوں پر ابھی تک ۱۸۵۷ء کی خونیں ہولی کے دھبّے پڑے ہوئے تھے۔جو حکمتِ عملی ترکی، ایران، مصر اور افغانستان میں کامیاب نہ ہوسکی وہ ہندوستان میں کیونکر کامیاب ہوسکتی تھی۔مولانا جمال الدین افغانی نے، سرسید کی سائنس کے رد میں ایک رسالہ بھی تصنیف کیا۔جس کا نام 'حقیقت مذہب نیچری در بیان حال نیچریاں' (۱۸۸۱ء) تھا۔وہ بھول گئے کہ وہ خود سرسید سے زیادہ نیچری تھے اور یہ کہ سرسید احمد خاں ان کے بقول طائفہ نیچریاں کے رکن ہوتے ہوئے ملحد تھے، سراسر بہتان تھا۔سرسید احمد خاں کی اسلام دوستی کے بیّن ثبوت کے لئے لیے 'خطبات احمدیہ' ہی کافی ہے۔میرا خیال ہے کہ مستشرقین کی اسلام اور پیغمبر اسلام کے سلسلے میں بہتان طرازیوں اور افترا پردازیوں کا جس قدر مُسکت جواب سرسید احمد خاں نے دیا ہے وہ کسی اور ہندوستانی مسلمان کے حصے میں نہیں آیا اور شاید یہ وجہ ہے کہ دارالمصنفین اکادمی کے 'مستشرقین اور اسلام' سیمینار منعقدہ لکھنؤ ۱۹۸۲ء میں مولانا عبیداللہ کوٹی ندوی کے مقالے بہ عنوان 'سرسید احمد خاں اور مستشرقین' (مشمولہ اسلام اور مستشرقین جلد سوم) میں وہ سرسید احمد خاں کے خلاف جملہ الزامات کا ناقابل تردید جواب ہے۔اگر ان جوابات کا بہ نظرِ غائر مطالعہ کیا جائے تو سرسید احمد جس زمانے میں رسالہ 'قول متین در ابطال حرکتِ زمین' لکھ رہے تھے اُس زمانے کے کچھ عرصے بعد بھی مولانا جمال الدین افغانی سائنس کی کلاسوں میں حرکتِ زمین کو عملی تجربات سے ثابت کررہے

تھے۔ سرسید احمد خاں جانتے تھے کہ پین اسلام ازم کی تحریک عثمانی خلیفہ (بادشاہ) کے حق میں تھی اور اس کے پیچھے انگریز حکومت تھی جو ہر صورت میں مسلمانانِ عالم پر خلافت عثمانیہ کا عمل دخل رکھنا چاہتی تھی۔ سرسید کے علم میں تھا کہ ترکی نے ۱۸۵۴ میں کریمیا کی جنگ لڑنے کے لیے برطانیہ سے قرضہ تک لیا تھا، سرسید احمد خاں برصغیر کے مسلمانوں کے لیے اس نسخے کو کارگر خیال نہیں کرتے تھے جو دیگر آزاد مسلم ممالک کے لئے درست خیال کیا جارہا تھا۔ اگر ان کی اس پالیسی پر برطانوی حکومت کی طرف سے کوئی ردِ عمل ممکن تھا تو وہ خفگی کا تھا۔ یہ بات ضرور ہے کہ مولانا جمال الدین افغانی کی پین اسلام ازم کی تحریک برطانیہ کے عین مفاد میں تھی۔ برطانیہ جنگِ عظیم اول تک کئی صدیوں سے تُرکی کا زبردست حلیف تھا اور یہی وجہ تھی کہ ۱۸۵۷ کی جنگِ آزادی کے موقع پر سلطان عبدالمجید نے برصغیر کے مسلمانوں سے انگریزوں کا ساتھ دینے کی اپیل کی تھی۔ صرف یہی نہیں عثمانی خلیفہ نے برطانیہ کو محافظِ اسلام قرار دیا تھا۔

علامہ اقبال دینی معاملات میں سرسید احمد خاں ہی کے سلسلۂ خیال کے مفکّر ہیں اور ان کی طرف سے مولانا جمال الدین افغانی کی حمایت کچھ اسی طرح کا فکری رویّہ ہے جو محمد علی جناح اور اقبال کو تحریک خلافت میں مولانا محمد علی جوہر اور ان کے ساتھیوں کے بارے میں تھا۔ آخر یہ کس طرح ممکن تھا کہ خلیفہ اور Young Turks کی بیک وقت حمایت کی جا سکے جب کہ مؤخرالذّکر کے لئے خلیفہ ٔ وقت انگریزوں کی گود میں بیٹھا ہوا تھا۔ علامہ اقبال کے وہ خطبات جو Reconstruction of Religious Thought in Islam کے نام سے ۱۹۳۰ میں شائع ہوئے وہ دراصل سرسید احمد خاں کے اس خیال کی تائید ہیں کہ اب مسلمانوں کو ایک نئے علم الکلام کی ضرورت ہے اور جدید علوم معرفت الٰہی میں معاون ثابت ہوں گے اور نہ کہ اُس کی راہ میں مزاحمت کریں گے۔ اقبال نے اپنے خطبات کے پیش لفظ میں کہا تھا کہ مذہب اور سائنس کے مابین مماثلتیں زیادہ ہیں اور مذہب سائنس سے بھی زیادہ عقلی ہے۔ یہ ہر لحاظ سے ایک انقلابی فکر ہے اور جس طرح غزالی نے یونانی فلسفے کی عقلی اور غیر تجرباتی اساس کی مخالفت کی تھی اور اس طرح اسلامی علم الکلام کو ایک نیا موڑ دیا تھا، سرسید احمد خاں نے بھی اور اُن کے تتبع میں علامہ اقبال نے بھی سائنس کے حق میں پانسہ پھینک کر اسلامی دنیا میں غور وفکر کا ایک نیا دروازہ کھول دیا تھا۔ میرا خیال ہے کہ مستشرقین میں خصوصیت کے ساتھ رینان نے اسلام اور سائنس میں عدم مطابقت کو

جس شد و مد کے ساتھ بیان کیا تھا، سر سید اور اقبال نے اسلام اور سائنس میں مطابقت کو اُسی قدر شد و مد کے ساتھ لازم وملزوم ٹھرایا ہے۔

مقام حیرت ہے کہ آج بھی امریکہ میں انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز (IIStd) کے فاضل مُسلم عہدیداران بڑی شدت کے ساتھ سائنس کو مذہبی تقاضوں کے مطابق بنانے کے لیے کام کررہے ہیں۔اس ادارے کے روح رواں پروفیسر وقار احمد ہاشمی اسٹینفورڈ یونیورسٹی (Stanford University) کے استاد ہیں۔اس ادارے کے خیال میں مغربی سائنس کی جوں کی توں قبولیت کفر ہے چونکہ مغربی سائنس 'سیکولرازم' کی بنا کردہ ہے اور سیکولرازم صریحی طور پر کُفر ہے۔انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹیڈیز 'تخصیص' اور 'تصوف' دونوں کو غیر اسلامی قرار دیتا ہے۔اس کے خیال میں 'تخصیص' نے فقہ کا دائرہ عائلی قوانین اور اسلامک اسٹیڈیز تک محدود کر کے رکھ دیا اور تصوف نے قوتِ عمل اور قوتِ مقادمت چھین لی ہے۔اس ادارے کی رو سے جدید اسلام پسند (Modern Islamists) دماغی طور پر مردہ اور کور چشم لوگ ہیں جن کا اسلام، حلال گوشت، حجاب، داڑھی اور پانچ ارکان پر عمل درآمد سے آگے نہیں جاتا۔

اس انسٹی ٹیوٹ کی بنیادی دستاویز (نمبر۳، ۲۰۰۰ء) جو درج ذیل ہیں (مصنف سید وقار احمد ہاشمی):

Islamic Sceince & Public Policies: Lessons from History of Science; The Quran, Astronomy & Earth Exploration for Space; Islamic Environmental Systems; Engineering Teaching, Islamic Sciences and Engineering Working Paper Sciences for India Pakistan & Bangladesh

کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ سر سید احمد خاں (وفات ۱۸۹۸) اور علامہ اقبال (وفات ۱۹۳۸) کی بات تو بہت دور کی رہی آج بھی سائنس اور مذہب کے مابین مطابقت کے سوال پر سر سید احمد اور علامہ اقبال موردِ عتاب ہیں بلکہ علامہ اقبال کو فلسفے کی حد تک بھی بعض مغربی فلاسفہ کا Oriental edition کہا گیا ہے۔خلیفہ عبدالحکیم کے مقالات کے مجموعے 'مقالاتِ حکیم' جلد دوم (اقبالیات) میں صفحہ ۲۷۰ تا ۲۷۳ پر اقبال پر مغربی اثرات کو بہ صورت اعتراض نہیں بلکہ اقبال کی خصوصی قدرتِ انتخاب پر محمول کیا گیا ہے۔مثلاً مولانا روم اور نطشے کے ساتھ اقبال کا تعلق آسانی کے ساتھ سمجھ میں

نہیں آتا۔ایک خدا کا زبردست ماننے والا اور دوسرا منکر لیکن اقبال نے نطشے سے افیون زدہ اور افلاطون زدہ معاشروں کی یقینی تباہ حالی کا خیال لے لیا اور مولانا رومی سے عشق کی بے پایاں طاقت کا نکتہ۔انہوں نے ان دو نکات پر اپنے فلسفۂ خودی کی تعمیر کی اور اس طرح انہوں نے مشرقی اور مغربی فکر کو کچھ اس طرح سمویا کہ فکرِ اقبال پیر رومی اور مجذوبِ فرنگی کی فکر کا سنگم بن جاتی ہے۔بقول خلیفہ عبدالحکیم 'رومی کا انسان کامل اور مردِ عارف نطشے جیسے کافر کے فوق الانسان سے ہم کنار ہو کر اقبالی انسان بن گیا ہے۔'

اقبال کے یہاں سر سید احمد خاں کی فکر میں موجود Work of God & Act of God کی یکجائی اس طرح نظر آتی ہے کہ ہر چیز اپنے اصل کی طرف مراجعت کر رہی ہے اور اس طرح سائنس بھی مشیتِ الٰہی کی معرفت بن جاتی ہے، مشیت الٰہی کی نقیض نہیں۔اس طرح جدید علوم کا حصول معرفت الٰہی میں اضافہ کا سبب بن جاتا ہے۔

علامہ اقبال اور سر سید احمد خاں کی فکر کے مابین بنیادی فرق کی وجوہات دراصل 'زمانی' ہیں۔اپنے اپنے دور کی سیاست کے فرق سے فکر و نظر کے فرق پیدا ہوتے آئے ہیں۔اقبال پین اسلام ازم کے ایک ایسے دور میں حامی ہوئے جب سلطنت عثمانیہ اختتام پر تھی اور مسلمانوں کی غالب اکثریت نو آبادیاتی نظام کے شکنجے میں جکڑی جا چکی تھی۔مولانا جمال الدین افغانی کے زمانے میں عرب قوم پرستی کامیاب نہ ہو پائی تھی۔خود برصغیر کے مُسلم سیاستداں ایک طرف عثمانی خلیفہ کے حامی تھے اور اس حقیقت سے نابلد تھے کہ عرب اقوام عثمانی نو آبادیاتی نظام سے گلوخلاصی چاہتی ہیں۔اقبال کے یہاں پین اسلام ازم کی حمایت کے دو ادوار ہیں۔۔ایک مولانا جمال الدین افغانی کی وفات (۱۸۹۷) سے پہلے کی مُسلم دنیا کا پین اسلام ازم اور ۱۹۱۸ میں تُرکی کی المناک شکست اور The Young Turks کے ہاتھوں تُرکی کی تشکیلِ نو کے دور کا پین اسلام ازم جو ۱۹۲۴ میں تُرکی میں خلافت کے خاتمے پر منتج ہوا۔اقبال نے مصطفٰے کمال کے ہاتھوں خلافت کے خاتمے کو اپنے لیکچرز میں سراہا ہے۔مولانا جمال الدین افغانی جس عثمانی خلافت کی بقا کی بات کرتے تھے وہ خود جمہوریت پسند قوم پرستوں (Democratic Republicans) کے ہاتھوں ختم ہو کر رہ گئی تھی۔ظاہر ہے کہ اب نہ سر سید احمد خاں ہیں اور نہ مولانا جمال الدین افغانی۔نقشہ یکسر بدل چکا ہے۔اس لیے اقبال کے یہاں ۱۹۲۴ کے بعد پین اسلام ازم کے لیے حمایت یکسر دوسرے

تناظر میں ہورہی ہے۔اقبال کے ساتھ محمد علی جناح نے بھی خلافت تحریک کے باب میں سرد مہری کا مظاہرہ کیا ہے۔شاید اسی وجہ سے مولانا محمد علی جوہر نے ۱۹۲۷ میں علامہ اقبال کے خلاف پانچ سخت مضامین تحریر کیے تھے۔جس میں اقبال پر برطانیہ کے ساتھ وفاداری کا الزام لگایا تھا۔یہ درست ہے کہ اقبال نے جنگ عظیم اوّل میں انگریز فوجوں کی بھرتی کی مہم میں برطانیہ کی حمایت کی تھی جو تُرکی سے جنگ کرر ہا تھا۔یہ طرزِ عمل صرف اقبال ہی کا نہیں تھا بلکہ ہندوستان کے بعض دیگر اہم رہنما مثلاً مہاتما گاندھی بھی فوجی بھرتی کی اس مہم کے حامی تھے۔انہوں نے فوجی بھرتی کی مہم کے ایک جلسے میں اپنی نظم 'پنجاب کا جواب' پڑھی تھی جس کا درج ذیل شعر ملاحظہ کیجئے

ہنگامۂ وغا میں مرا سر قبول ہو
اہل وفا کی نذرِ محقّر قبول ہو

علاوہ ازیں اقبال نے سر مائیکل اوڈائر کی مدح میں بھی ایک نظم لکھی تھی[1] یہ وہی اوڈائر ہیں جو قوم پرستوں کے لئے قابلِ دشنام تھے۔یہی نہیں جب تحریکِ ترکِ موالات کے زمانۂ شباب میں ۵۰۰ علما نے تمام سرکاری و نیم سرکاری تقریبات میں شرکت سے بھی انکار کردینے کا مشورہ دیا تھا، علامہ اقبال کو کچھ ماہ بعد ہی جنوری ۱۹۲۳ میں 'سر' کے خطاب سے نوازا گیا جس پر بڑی لے دے ہوئی۔مولانا عبدالمجید سالک نے روزنامہ 'زمیندار' میں اس پر احتجاج کیا۔دو شعر ملاحظہ ہوں:

پہلے تو سرِ ملّتِ بیضا کے تھے سرتاج
اب اور سنو تاج کے سر ہوگئے اقبال
کہتا تھا یہ کل ٹھنڈی سڑک پر کوئی گستاخ
سرکار کی دہلیز پہ سر ہوگئے اقبال

مولانا ظفر علی خاں نے اس باب میں کہا تھا:

سرفروشوں کے ہیں ہم سر، آپ ہیں سرکار کے
آپ کا منصب ہے سرکاری ، ہمارا خانگی

اس حقیقت میں کیا کلام ہے کہ اقبال کے لیے 'سر' کے خطاب پر مسلم ہندوستان کی برہمی کا وہی عالم تھا جو سر سید احمد خاں کو 'سر' کے خطاب ملنے پر ہوا تھا۔مولانا امدادالعلی، غلام علی تپش، مولانا علی بخش خاں اور واجد علی خاں کی طنز و دشنام میں ڈوبی ہوئی تحریریں گواہ ہیں کہ سرسید کی مخالفت کا معیار بہت

پست تھا۔ مقامِ حیرت نہیں کہ سر سید اور اقبال نے جنہیں انگریزوں کا دوست سمجھا گیا، مسلم برصغیر کی بیداری اور آئینی خطوط پر جدوجہد میں وہی کردار ادا کیا ہے جو محمد عبدہ اور سعید زاغلول پاشا نے عربوں کی نشاۃ الثانیہ کے سلسلے میں کیا اور اس کوشش میں مغربی علوم اور مغربی تہذیب کے ساتھ عناد کے بجائے اُس سے اخذ و اکتساب پر زور دیا۔

دونوں زعما مسلمانانِ ہند کے لیے مغربی تعلیم کو ضروری خیال کرتے تھے اور زمانے کے تقاضوں پر پورا اترنے والا علم الکلام وضع کرنا چاہتے تھے۔ سر سید احمد خاں اور اقبال جدید مفکرینِ اسلام ہیں اور وہ حضرات جو رینی گینو ئی تصورِ روایت کو درست خیال فرماتے ہیں وہ کس طرح ان دونوں کی فکر کو دُرست اور صائب قرار دے سکتے ہیں۔ اگر سر سید احمد خاں اور اقبال کے پیچھے نظریۂ پاکستان نہ ہوتا تو شاید روایت دوست اسلام پسند جو سائنس و ٹیکنالوجی کو بھی مشرف بہ اسلام کرنے کی خواہش رکھتے ہیں ان ہر دو رہنماؤں کا قصور معاف نہ کرتے۔ سر سید احمد خاں اور اقبال کی فکر، جدید تہذیب کے مثبت اور منفعت بخش ثمرات سے استفادہ کرنا چاہتی تھی۔ آج ملّتِ مُسلمہ کا معتد بہ حصہ ان زعما کے راستے پر چل رہا ہے جس کا زندہ ثبوت یہ ہے کہ آج جدید علم کی تحصیل کے لیے یورپ اور امریکہ کی درسگاہوں کے دروازے کھٹکھٹائے جاتے ہیں اور مشرق ایک طرح سے مغرب کے پس خوردہ یا نئے علم و دانش پر گزارہ کر رہا ہے اور اس میں برائی کا پہلو نہیں ہے۔ کیا مذہب اور تہذیب کے تقاضوں میں (یعنی علم، دانش اور کلچر) کامل تطبیق ممکن ہے؟ اگر نہیں ہے تو پھر سر سید احمد خاں اور علامہ اقبال کے یہاں جدید تہذیب کے جملہ مثبت اور تعمیری پہلوؤں کے انجذاب پر زور قانونِ ضرورت کے مصداق ہے جس کے بعد علمی و فکری ترقی ایک مذہب یا خطے کے ساتھ لازم و ملزوم نہیں ہو سکتی۔

یہ نکتہ خالی از دلچسپی نہیں ہے کہ سر سید احمد خاں اور مولانا جمال الدین افغانی کے مابین جدید علوم کی ضرورت پر کلی اتفاق ہے لیکن دونوں حضرات کی سیاسی مجبوریاں ایک دوسرے کو حریف کی حیثیت میں دیکھ رہی ہیں۔ سر سید احمد خاں اور اقبال میں بے پناہ موانست اور موَدت کا رشتہ ہے لیکن علامہ اقبال، سر سید احمد خاں کی دو قومی سیاست کی تائید کرتے ہوئے بھی اسلامی فکر کی تجدید کے معاملے میں سر سید اِحمد خاں سے اپنے اکتساب کے بارے میں وہ دوٹوک رویہ اختیار کرتے نظر نہیں آئے جو محمد عبدہ' نے مولانا جمال الدین افغانی کی فکر کے ساتھ اختیار کیا تھا۔ میرا

خیال ہے کہ اقبال اردو سے زیادہ فارسی اور فارسی سے زیادہ انگریزی میں سرسید احمد خاں کے ہم خیال نظر آتے ہیں۔فرق یہ ہے کہ سرسید احمد خاں مجمع عام کی مخالفت کو خاطر میں نہیں لاتے تھے اور اس لیے ان کی تمامتر علمی اور فکری مساعی کی زبان اردو رہی۔اس کے برخلاف اقبال نے اپنے ملک کے خلاف جن بڑی غیر اسلامی ہستیوں کو عزت وتوقیر دی وہ 'جاوید نامہ' میں واضح طور پر نظر آتی ہے، اردو مجموعہ ہائے شعری میں نہیں۔'اسرار خودی' میں رہبانی تصوف کے پرخچے اڑانے اور پھر مشائخ کے احتجاج پر 'اسرار خودی' میں اپنے مؤقف سے مثنوی کے متن کی حد تک تبدیلی کے فیصلے کے بارے میں کہا جا سکتا ہے؟ اقبال نے 'جاوید نامہ' میں وحدت الوجودی فلسفے کے بڑے شاعر حلاّج، اہل تشیع کے باغی فرقے بہائی ازم کی مبشرہ قراۃ العین طاہرہ اور وحدت الوجودی مسلک ہی پر کاربند غالب کو ارواح جلیلہ میں شمار کیا ہے۔شاید اس فیصلے کے پس پشت یہی جذبہ کارفرما ہو کہ وہ اپنے مسلک کے باہر بھی قابلِ عزت عظیم افراد کی موجودگی کے قائل تھے یا انہیں واقعتاً درست خیال فرماتے تھے۔

کیا یہ تعجب کی بات نہیں کہ مولانا جمال الدین افغانی فری میسن لاج Free Mason Lodge کے ممبر تھے۔مصر میں بھی اور پیرس میں بھی صیہونیت کے ساتھ فری میسن تحریک کا تعلق زبان زدِ خاص وعام ہے۔وہ جدید تہذیب کے بہت بڑے مؤید اور وکیل تھے۔سرسید احمد خاں اور علامہ اقبال مولانا افغانی کے مقابلے میں کم جدید تھے لیکن اس کے باوجود سرسید اور اقبال کی فکر سے اتفاق کرنے والے آج تک موردِ عتاب ہیں جب کہ مولانا افغانی برِصغیر کے مسلمانوں کے لیے اپنے غیر حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر کے باوجود زیادہ قابل قبول نظر آتے ہیں۔

سرسید احمد خاں کی تفسیر اور 'خطباتِ احمدیہ' اور اقبال کے لیکچرز Reconstruction of Religious Thought in Islam اسلامی ہند کی فکری ترقی کے روشن مینار ہیں جن کا وہی شخص منکر ہو سکتا ہے جو جدید علوم کے مخالف طائفے کا رُکن ہونے میں کوئی عار نہیں سمجھتا اور یہ رویّہ مُسلم برِصغیر کے حق میں سَمِ قاتل تھا اور ہے۔

(۲۰۰۱ء)

حوالہ

۱) پیسہ اخبار، ۵ مئی ۱۹۱۸ء

دسواں باب

اقبال اور اسلامی نشاۃ الثانیہ

علامہ اقبال برصغیر جنوبی ایشیا کی سیاسی بیداری کی تاریخ کے منور باب ہیں۔ان کی شخصیت میں مسلم برصغیر کی تاریخِ آزادی کے وہ سارے تقاضے مرتکز ہو گئے تھے جو شاہ ولی اللہ کے دور سے بیسویں صدی کے اوائل تک کے زمانے پر محیط تھے۔

علامہ اقبال ان چند مسلم رہنماؤں میں سے ایک ہیں جنہوں نے اپنی قوم کی پستی اور پامالی کا بہت ٹھنڈے دل سے تجزیہ کیا اور پھر تجزیہ کرتے وقت انہوں نے موجود حقائق سے پوری طرح استنباط کیا۔ مشکل یہ ہے کہ علامہ اقبال کی شاعری کے حوالے سے گفتگو کی جاتی ہے اور وہ حضرات جو شاعری کے وجدانی مبدا پر زور دیتے ہیں، ایک ہی سانس میں اُس شاعری کو منطق اور فکرِ مسلسل کی کسوٹی پر پرکھنا شروع کر دیتے ہیں اور یہ وہ منزل ہے جہاں وہ بلا شک و شبہ کچھ تضادات کی نیرنگیوں میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ وہ اسی الجھن میں شاعری کے حوالے سے مفکّر اور عالم اقبال کی پوری فکر پر حکم لگا دیتے ہیں۔ مشہور انگریزی نقاد اور انشا پرداز جانسن نے اس ضمن میں بہت پتے کی بات کہی ہے۔ اس کے خیال میں اگر کسی ادیب کے کمزور گوشوں پر نظر رکھی جائے اور اس کے فن کی بلندیوں سے صرفِ نظر کر کے اس شعوری 'انتخاب' کو تنقید کے اعلیٰ ترین پیمانوں سے ناپنے کی کوشش کی جائے تو ایک جمالیاتی بحران پیدا ہو جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اس قسم کی تنقید (حقیقتاً تنقیص) لکھنے والا اپنی تحقیقات، جنہیں دراصل پہلے سے طے شدہ مرتب نتائج سمجھنا چاہیے، کے بارے میں اس قدر غیر منطقی ہو جاتا ہے کہ خواہ وہ قدم قدم پر عقل اور منطق کا سہارا لیتا ہوا نظر آئے، اس کی ساری کدو کاوش ہٹلر کے جرمنی کی اُن سائنسی لیبارٹریز کے نتائج سے مشابہہ ہو جاتی ہے جو یہودیوں کے استیلا کے لئے سائنسی جواز تلاش کرنے کا حیلہ بن گئے تھے۔ علامہ

اقبال کی فکر پر اب تک مختلف حلقوں سے بہت سے اعتراضات کئے گئے ہیں۔ ان میں ایک حلقے نے علامہ کو 'غیر جمہوری' اور 'فاشی' قرار دیا۔ ظاہر ہے کہ یہ رجحان اُس دور کی غمازی کرتا ہے جب یورپ میں فاش ازم کا زور تھا اور جمہوریت پسند اور اشتراکی حلقوں کے لئے 'فاش ازم' گالی بن کر رہ گیا تھا۔ بعد میں جب حالات نے رُخ پلٹا اور اتحادی طاقتیں فاش ازم کی لاش پر اپنی فتح کا پھریرا اڑا رہی تھیں تو اقبال فہمی بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی اور ہم نے محسوس کیا کہ اقبال اس قدر بلند قامت شخصیت ہیں کہ کیا دوست اور کیا دشمن، ہر شخص انہیں اپنے کیمپ کا فرد ثابت کرنے پر تُلا ہوا ہے۔ فلسفۂ وقت کے بارے میں آئن سٹائن کی فکر پر علامہ اقبال کے اعتراضات کی روشنی میں اگر فکرِ اقبال کا تجزیہ کیا جائے تو ثابت ہوتا ہے کہ اقبال ایک پسماندہ پچھڑی ہوئی قوم کے فلسفی ہونے کے ناطے اپنی تاریخ کے شاندار ماضی سے دست کش نہ ہونے پر اس لئے مُصر تھے کہ وہ ماضی کے آئینے میں حال کا مطالعہ چاہتے تھے تا کہ مستقبل آفرینی کے بڑے کام کے لئے جمود کی جگہ جُنبش اور انحطاط کی جگہ زندگی پر ور درخشانی کے لئے جدوجہد کی جا سکے اور آئن سٹائن کی اُس نیم متصوِفانہ بے خودی بلکہ ذہنی سہل انگاری کے مضبوط چنگل سے نکلا جا سکے جو انیسویں صدی کی مادّیت کے ردِعمل میں دلکش نظر آتی تھی اور اس لئے حرکت کی جگہ جمود کے شائقین کی مرغوب غذا تھی۔

اقبال کی عظمت کا سب سے بڑا راز یہ ہے کہ وہ اپنے دور کی فیشن ایبل تحریکوں کے سامنے ہتھیار ڈالنے کے بجائے اسلامی نظریۂ تاریخ کے متحرک رُخ سے وابستہ رہے جو ہیگل کے نظریۂ تاریخ سے کلّی مطابقت کے بغیر بھی ایک نوع کی جدلیت تھی یعنی اضداد کے ٹکراؤ سے مثبت عنصر کی بازیابی کی کوشش۔ ظاہر ہے کہ یہ رجحان اقبال کے دورِ جوانی کے جدلیت پسندوں سے ہم آہنگ تھا اور روسی انقلاب نے انسان کی جن خوابیدہ طاقتوں کو آزاد کیا تھا اسے اسلامی پس منظر میں دیکھنے کی اس قدر بڑی کوشش تھی کہ اقبال کی فکر کا یہی ایک پہلو جمال الدین افغانی اور محمد عبدہٗ کی فکر پر اضافہ ٹھہرتا ہے اور ضرورت ہے کہ ہم علامہ اقبال کے فکری اجتہاد کی معنویت بلکہ اس کی طباعی پر غور کریں اور یہ دیکھیں کہ اس میدان میں برصغیر نے وہ کون سا جہاں دیدہ مفکر پیدا کیا جو رائل ایشیاٹک سوسائٹی لندن کے اجلاس میں شامل مندوبین کو ورطۂ حیرت میں ڈال سکتا۔ آکسفورڈ، کیمبرج اور میونخ کی دانش گاہوں میں اُس فکر کے دائروں کا مشاہدہ بہت سنجیدگی

کے ساتھ ہوتا تھا۔علامہ اقبال نہ صرف برِصغیر کے اعلیٰ دماغوں ۔۔جن میں ٹیگور، راس مسعود، رامن ،سُنیت کمار چٹر جی اور سر شاہ سلیمان وغیرہ وغیرہ شامل تھے۔۔،کو متاثر کیا بلکہ ایشیا ٹک سوسائٹی کے سر آرتھر ینگ ہز بینڈ اور آربری کے لئے وہ بلاشک وشبہ اپنے وقت کی اسلامی دُنیا کی بہت اہم شخصیت تھے۔اقبال نے اپنے فلسفہ ُوقت اور فلسفہ ٔتاریخ کی مدد سے ایک ایسی قوم کی پستی اور انحطاط کا علاج کرنا چاہا جس کے دانشوروں نے آئن سٹائن کے لئے محض اس لئے وارفتگی کا مظاہرہ کیا تھا کہ اس طرح اُن کے فلسفہ ٔ بے عملی کا جواز پیدا ہو سکے۔وہ 'دیدیم کہ باقیست شبِ فتنہ غنودیم' کے اسباق پر پلی تھی؟ نتیجہ یہ نکلا کہ اقبال سے دلدادگانِ تصوفِ عجم اور علمائے سُو کا ایک بڑا طبقہ برگشتہ ہو گیا اور وہ صرف اس لئے کہ اقبال نے اسلامی فکر کو کچھ اس طرح چھانا کہ انہوں نے بلالحاظِ فرقہ ومسلک کرم خوردہ کتب اور تارِ عنکبوت کے محصور روزنوں سے عقل اور روشنی اخذ کی اور یہی وجہ ہے کہ ہر مسلک کے مسلمان اور ہر مذہب کا روشن خیال طبقہ ان کے فکر کی گہرائی اور گیرائی پر فریفتہ ہے۔الّا اِن کج نہاد علمائے سُو کے جو'قوم کیا چیز ہے قوموں کی امامت کیا ہے' کی بصیرت کے عارف نہیں ہو سکے۔

قوم کیا چیز ہے قوموں کی امامت کیا ہے
اس کو کیا سمجھیں گے بیچارے دو رکعت کے امام

(اقبال)

اگر بنظرِ غائر مطالعہ کیا جائے تو علاّمہ اقبال نے اپنی فکر کے ذریعے ان تمام اقوام وملل کی بلالحاظِ رنگ ونسل ومذہب رہنمائی کی ہے جو جدیدیت کے چیلنج سے دل برداشتہ ہو کر مائل بہ رجعت ہو سکتی ہیں اور حقائق کی چکا چوند پر ماضی کے محفوظ نہاں خانوں کی تاریکیوں کو ترجیح دیتی ہیں۔

بات اقبال کے معترضین کے حوالے سے ہو رہی تھی۔جس طرح کسی شخص کے دوستوں کی مدد سے اس کا مطالعہ ہو سکتا ہے اُسی طرح کسی شخص کے معترضین کی آراء سے اُس شخص کی فکر کے ان گوشوں تک رسائی ہو سکتی ہے جو دوستوں کی نظروں سے مخفی رہتے ہیں اور مخالفین کے لئے روشن رہتے ہیں۔اس طرح اقبال شناسی کے لئے صرف بہادر یار جنگ مرحوم اور ممتاز حسن مرحوم جیسے عشاق کی ضرورت نہیں بلکہ اُن حضرات کی فکر تک رسائی بھی ضروری ہے جنہوں نے اپنی

دانست میں فکرِ اقبال کے کمزور گوشوں پر وار کئے اور ان حملوں کی یورش سے 'بزعمِ خود' قصرِ اقبال کے کنگرے زمین بوس کر دیے۔ یہ خوش فہمیاں نہ صرف ضروری ہیں بلکہ بعض اوقات تو ایسا لگتا ہے کہ اگر ایسی خوش فہمیوں کا وجود نہ ہو تو ہم کسی شخص کے بارے میں مبسوط گفتگو کے لائق نہیں ہو سکتے۔ ادب کی طرح فلسفہ بھی بادِ مخالف اور بادِ موافق کے باہمی تصادم سے پھلتا پھولتا ہے۔ اگر ماقبل سقراط کے فلاسفہ پر افلاطونی فکر کی یلغار اور پھر اس کے ردِ عمل میں ایک غیر مختتم سلسلہ عمل و ردِ عمل (chain reaction) نہ ہوتا تو انسانی فکر کے سارے اثاثے کے لئے ایک الماری کافی تھی لیکن علامہ اقبال کے بارے میں مخالفانہ آراء کا طومار مناسب تنقیح و تحلیل کے بجائے ایک ایسے احساسِ کمتری کی پیداوار ہے جو اپنے درمیان کسی قد آور شخصیت سے بوکھلا جاتا ہے اور اس کے ازالے کے طور پر ہر وہ کام کر گزرتا ہے جس سے مقبولِ عام شخصیت کی بیخ کنی ہو سکے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام معترضین اور شائقین کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتا اور مقامِ افسوس ہے کہ وہ علامہ اقبال جو اپنے معترضین کے اعتراضات کو مُسکت طور پر رد کر چکے ہیں آج اپنے نئے وکلا کی مجبوریوں پر حیران ہیں۔ اقبال کا حرکی فلسفہ تبدیلی و تغیر کا مینی فیسٹو ہے اور آگے کی سمت تبدیلی کے خلاف صف آرا قوتیں شکستہ پا اور خستہ حال ہیں۔ لیکن ایک ایسا صدمہ بھی ہے جو علامہ اقبال کو اپنے پرستاروں کی دھینگا مُشتی اور تنگ نظر پرستش کی وجہ سے پہنچا ہے اور چونکہ یہ وہ میدان ہے جس میں غلو، بے احتیاطی اور غیر سائنسی نقطۂ نظر کا روپ دھار کر حدِ کمال کو چھو سکتا ہے اس لئے ہم نے اقبال کی اعلیٰ فکر کے اس رُخ کو یکسر بھلا دیا جس نے اپنے دور کی منجمد اور کورانہ تاویلوں کا مردانہ وار مقابلہ کیا تھا۔ اقبال کی کامیابی کا راز وہ سب کچھ کہہ سکنے میں تھا جو وہ کہنا چاہتے تھے اور اسی لئے اقبال شناسی کے دائرے میں بڑی حد تک معنی خیز اضافہ نہ ہو سکنے کی وجہ یہ ہے کہ ہم علامہ اقبال کی فکر کے بارے میں اُس حریتِ فکر کا مظاہرہ نہیں کر پاتے جو عظیم دماغوں کی زندگی کو یقینی بناتا ہے اور اُن کے نقشِ پا کو دوامِ وقت پر امر کرتا ہوا چلتا ہے۔ شیکسپیئر کی عظمت سینکڑوں سالہ آزادانہ تحلیل و تجربے کی مرہونِ منت ہے۔ اگر شیکسپیئر کو ولی اللہ کے مرتبے پر فائز کر دیا جاتا اور ان کے ڈراموں کے بارے میں صرف وہی آراء داخلِ نصاب ہوتیں جو کلیسا کے دفترِ افتاء سے شائع ہوتیں تو آج اس کا مرتبہ کیا ہوتا؟ سینٹ آگسٹائن اور سینٹ ایکویناس کے افکار بھی اسی وجہ سے فلسفۂ تاریخ کا لازمی حصہ و جز بن سکے کہ اُن پر کھل کر گفتگو ہو سکی۔ ان کی فکر کی انفرادیت اور معنویت نے یہ ثابت کیا کہ

وہ اپنے بارے میں کیے گئے سوالات کا شافی جواب دے سکتی ہے۔

اس سلسلے میں ہم ایک مثال لیں۔اقبال کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ جمہوریت دشمن تھے؟ میرا خیال ہے کہ یہ بہت بڑا اتہام ہے اور صرف اُن حضرات کا خیال ہے جو اقبال سے مغربی جمہوریت کے مادر پدر آزاد تصوّر پر صاد کروانا چاہتے تھے۔اقبال ایک نظریاتی فلسفی تھے۔ ہر نظریاتی فلسفی کی طرح اُن کا ذہن اوامر اور نواہی کے بارے میں واضح تھا اور ان اوامر اور نواہی کے استقرار کے بعد ہی یہ ممکن ہوا کہ انہوں نے 'خطباتِ مدراس' کے ایک خطبے میں ایک آزاد مُسلم مُلک کی پارلیمنٹ کے دائرہ اختیار کی وضاحت کی ہے۔اقبال کسی ایسے معاشرے کے فرد نہیں ہو سکتے تھے جس کے حکمرانوں کا احتساب نہ ہوسکتا ہو۔اس لئے جمہوریت سے اگر مُراد ایک ایسا نظام ہے جس نے اپنی حدود کو بحسن وخوبی متعین کرلیا ہو اور جس کے بعد فرد و اجتماع اور فرد وریاست کے درمیان تعلقات کے تعین کا نام ہو تو علاّمہ اقبال یقینی طور پر جمہوریت دوست تھے اور ۱۹۳۰ء کے تاریخی خطبۂ الٰہ آباد میں اگر مسلمانوں کی علیحدہ حکومت کا قیام جمہوری ذریعے سے مطلوب نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ (دیکھئے ضمیمہ نمبر ا)

کاش ہم اقبال کے ایسے تمام اشعار پر جن سے خطرناک حد تک مفید مطلب گُلیے گھڑے جاتے ہیں اُن کے فلسفۂ تاریخ کی روشنی میں غور کرسکتے اور یہی ایک ایسا معروف طریقہ ہے جس کے ذریعے علاّمہ اقبال کی شاعری اور فکر میں عدم مطابقت ڈھونڈنے کی زحمت سے بچا جاسکتا تھا۔مقامِ تعجب ہے کہ وقت کے ایک مخصوص موڑ کی شاعری سے علامہ اقبال کی پوری فکر کا احاطہ کس مصلحت کی وجہ سے کیا جارہا ہے۔

اقبال برّصغیر پاک و ہند کی مسلم قوم کا احیاء چاہتے تھے۔اور وہ سمجھتے تھے کہ یہ سوال پوری ملّتِ مسلمہ کی نشاۃ الثانیہ اور نو آبادیاتی دور کے خاتمے کے ساتھ ہم رشتہ ہے۔اس لئے وہ ہندوستانی مسلمانوں کی سقیم حالت پر نوحہ خوانی کرتے ہوئے اور ملّت مسلمہ کے اتحاد کے نغمے گاتے ہوئے ملتے ہیں اور اسی لئے نو آبادیاتی دور کی ساری علامتوں کو جھنجھوڑتے ہوئے چلتے ہیں۔وہ ہر اُس تحریک پر ہمدردانہ غور وفکر کے لئے تیار ہیں جو نو آبادیاتی نظام کی بیخ کنی پر مائل ہو۔وہ اوامر ونواہی سے عاری جمہوریت کو اپنے مشن کی راہ میں رکاوٹ سمجھتے ہیں اس لئے وہ ایک ایسے سماج کا خواب دیکھتے ہیں جو اپنے افراد کی کچھ اس طور اخلاقی اور روحانی تربیت کر سکے کہ اُس

سماج کا ہر شخص عزتِ نفس اور نعمتِ خودی سے مالا مال ہو سکے۔

علامہ اقبال نے برِصغیر کی تاریخ پر بہت گہرے اثرات مرتب کئے ہیں اور وہ بلاشک و شبہ جدید برِصغیر کی عظیم شخصیات میں سے ایک ہیں۔

(۱۹۷۷ء)

گیارہواں باب

ترقی پسندی کی ایک جہت، اقبال

ہم ایک ایسے معاشرے سے تعلق رکھتے ہیں جہاں زندگی کے حقائق کی تفہیم میں جب تک مجاہدانہ بلکہ مجادلانہ جوش وخروش کا مظاہرہ نہ کیا جائے الفاظ اور معانی ایک دوسرے سے پیوست ہوتے دکھائی نہیں دیتے۔ پچھلے دنوں اقبال کی ترقی پسندی اوران کی رجعت پرستی کی بحثوں میں یہ رجحان بہت واضح نظر آتا رہا ہے۔ ہمارے کچھ دانشوروں نے ترقی پسندی کے مفہوم کواس قدر محدود اور جامد بنا کر رکھ دیا ہے کہ اقبال کے سلسلے میں گفتگو کر لینے سے پہلے یہ جاننا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ وہ انیسویں صدی کے آخری ربع میں پیدا ہوئے، اس صدی کے اوائلی برسوں میں اپنی تعلیم سے فارغ ہوئے، ۱۹۰۵ء میں 'فارس میں مابعدالطبیعیات کے ارتقا' پر جرمنی سے ڈاکٹریٹ لے کر واپس ہوئے۔ یہ وہی مقالہ ہے جسے انہوں نے کیمبرج سے بی۔اے کی ڈگری کے لیے تحریر کیا تھا۔ یہ اُس دور کے قاعدے کے مطابق تھا۔

جب ہم ان چند سطور کو سامنے رکھ کر ہندوستان اور یورپ کی سیاسی و معاشی صورت حال کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کو ایک عجیب دور ملا تھا۔ وکٹوریائی عہد کے خاتمے کے بعد انگلستانی اور یورپی فکر ونظر میں گوناگوں تبدیلیوں کو اقبال اپنے خطوط اور مضامین میں بیان کرتے ہوئے ملتے ہیں۔ 'علم الاقتصاد' (۱۹۰۴ء) ان کی پہلی تصنیف ہے۔ معاشیات کے موضوع سے اقبال کا تعلق اسی تصنیف سے قائم ہو جاتا ہے۔ پھر 'مخزن' میں ان کی تحریریں، خاص طور پر اکتوبر ۱۹۰۴ء میں طبع شدہ مضمون بعنوان 'قومی زندگی' اس حقیقت پر دال ہے کہ اقبال کے یہاں قوم کا وہی مفہوم تھا جو سرسید اوران کے رفقا اپنے دوآبۂ گنگ وجمن اور پنجاب کے دوروں میں بیان کر رہے تھے۔

۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپسی اور قوم پرست اقبال کی رائن اور ڈینیوب کے کنارے گمشدگی، یورپی قوم پرستی کے بارے میں ان کے انتہائی سخت موٗقف کا ثبوت ہے۔قوم پرستی کی مخالفت اور بین الاقوامیت پر بڑھتے ہوئے اصرار کے پیچھے یہ ضروری نہیں کہ اقبال لامحالہ مارکسی نظریۂ تاریخ کی ایک ضروری شق پر شعوری طور پر صاد کر رہے ہوں لیکن اس میں شک وشبے کی زیادہ گنجائش نہیں کہ ۱۹۰۴ء میں 'مخزن' میں مطبوعہ مضمون 'قومی زندگی' میں اقبال نے قومی معیشت کے سوال کو جس طرح چھیڑا ہے وہ مسلمانانِ ہند کے لئے کافی چونکا دینے والا تھا۔'یورپ کے تاثرات' جو محمد بدرالدین خاں شکیب کی مرتب کردہ کتاب ہے اور جس میں انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں یورپی درسگاہوں سے فارغ شدہ پچیس مسلمان اور ہندو اساتذہ، فلاسفہ، معالجین اور اعلیٰ عہدیداروں کے تاثرات درج ہیں، حال ہی میں میری نظر سے گزری۔ حیرانی کی کوئی حد نہ رہی جب پچیس مشاہیرِ وقت میں سے کسی ایک نے بھی یورپ میں ۱۸۷۰ء کے بعد سے بڑھتی ہوئی اشتراکی قوتوں، انیسویں صدی کی مادیّت اور اخلاقی خلفشار کی طرف اشارہ تک نہیں کیا۔سب حضرات یورپ کی ترقی پر ششدر نظر آتے ہیں۔اور اپنے ہم وطنوں کی تنزّلی پر کڑھتے ہوئے ملتے ہیں۔ان بزرگوں کو یورپ اور ہندوستان میں صرف ایک ہی فرق نظر آتا رہا۔ایک ترقی پذیر اور دوسرا ترقی کی دوڑ میں لنگڑا کر چلتا ہوا کمزور لیکن دیو ہیکل منطقۂ ارضی۔ یہاں زیادہ سے زیادہ تجزیاتی مطالعہ یہ ملتا ہے کہ فرنگی محنتی ہوتے ہیں اور ہم کاہل۔ اگر محنت کرنے لگیں تو بیڑا پار ہو جائے۔کم از کم اس کتاب میں اس کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے اور ایک طرح یہ کتاب اقبال کے پیش رووٗں اور ہم عصروں کے خیالات کا ایک ایسا مرقع ہے جو اقبال کی اہمیت متعین کرنے میں مدد دیتا ہے۔

یورپ سے ہندوستان واپسی کے بعد اقبال کافی بدل چکے تھے وہ ۱۹۰۵ء سے پہلے قوم پرست تھے۔۱۹۰۸ء کے بعد ان کی قوم پرستی علم ومشاہدے کی روشنی کے سامنے ماندی پڑتی دکھائی دینے لگی۔۱۹۰۹ء میں علی گڑھ یونیورسٹی کے طلبا کے سامنے 'ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر' کے عنوان کے تحت ان کا مشہور ومعروف خطبہ (جس کے مترجم مولانا ظفر علی خاں نے ۱۹۱۱ء میں اسے برکت ہال لاہور کے جلسۂ عام میں پڑھ کر سنایا تھا) ایک ایسے عالم کا خطبہ ہے جو حقائق کو حقائق جان کر اپنے خیالات میں ترمیمات قبول کرتا ہے۔اقبال اپنی میراث، علم اور مشاہدے کی باگوں کو کسی

نامانوس نتیجہ کی طرف مڑتے ہوئے دیکھ کر گھبراتے نہیں۔ وہ اپنے خیالات میں اس حد تک ترمیم اور تبدیلی کے ہمیشہ خوگر نظر آتے ہیں جب تک ان کی تہذیب کا رنگ غالب رہ سکے۔ وہ اپنے ہم عصر امریکی فلسفی Pearce کی نتائجی (Pragmatic) فکر کے اس حد تک ضرور قائل تھے کہ تبدیلی کی ناگزیریت کو برداشت کرسکیں۔

اقبال اپنے سماج میں تبدیلی، حرکت اور ترقی کے قائل تھے۔ یہ ایک ایسا جذبہ تھا جو انسان دوستی پر محمول تھا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم انہیں مارکس اور اینجلز کی فکر سے سو فیصد متفق سمجھیں۔ یہ مطالبہ نہ تو اقبال کو ترقی پسند سمجھنے والے کرسکتے ہیں اور نہ ہی اقبال کے غیر ترقی پسند نقاد جو ترقی پسندوں کے کیمپ میں اقبال کی مدح سرائی سے جھنجھلا اٹھتے ہیں۔

اقبال اپنے اشعار، خطبات، تقاریر، ڈائری کے صفحات، اقتصادیت پر اپنی کتاب اور فلسفے اور مذہب پر اپنی تصانیف کے ساتھ آج بھی زندہ ہیں۔ اقبالیات اب ایک باقاعدہ شعبہ بن چکا ہے۔ اقبال کے کلام اور نثری تخلیقات کے علاوہ ان کی بابت خارجی شواہد بھی کافی رفتار سے ہم تک پہنچے ہیں اور پہنچ رہے ہیں لیکن اب خارجی شواہد میں راوی کا 'میں' دن بدن مضحکہ خیز ہوتا جارہا ہے۔ وہ فکر جس کی تمازت پورے برصغیر میں پھیلی تھی، جس کے لئے ہر طبقۂ خیال کے اعلیٰ ترین نمائندوں نے توصیفی کلمات ادا کئے تھے، جس کی زندگی ہی میں اس کے کلام پر سر دھننے والوں کے حلقے بن چکے تھے، جس کی سالگرہ قومی دن کے طور پر منانے کا رواج پڑ چکا تھا، جو گول میز کانفرنس میں لندن جائے تو ایشیاٹک سوسائٹی کے مستشرقین اسے سر آنکھوں پر بٹھانے کے لیے ایک دوسرے سے گوئے سبقت لے جانے کی دوڑ میں گرفتار ہوں، جو مصر جائے تو جامعہ ازہر کے چوٹی کے علما کے جلو میں رہے، جو فلسطین پہنچے تو اپنے ہم عصر زعماء کے لئے باعث افتخار بنے۔ آج عجیب مخمصے میں گرفتار ہے۔ غالباً اب اقبال بہت سے اتہام اور زبان درازیوں کی تردید چاہتے ہوں گے لیکن جیسا کہ میں نے پہلے ذکر کیا کہ اقبالیات اب ایک باقاعدہ شعبہ بلکہ فن بن گیا ہے اور اقبال، اقبالیات کے اسیر ہو کر رہ گئے ہیں۔ لیکن اب بھی اقبال مرحوم اپنے قارئین کے لئے ان کے براہ راست سوالات کے جوابات دینے کے لئے موجود ہیں۔

مطالعۂ اقبال میں غالباً سب سے بڑی معاونت اس حقیقت سے ملتی ہے کہ ان کے یہاں قوم اور وطن کے کیا معنی ہیں۔ قوم ۱۹۰۸ء کے بعد کی مُسلم قومیت ہے اور وطن کُل ہندوستان

لیکن خصوصیت سے شمالی اور شمال مغربی ہندوستان از بنگال تا لنڈی کوتل اور از لنڈی کوتل تا راس کماری۔ اقبال سیاسی طور پر پورے برطانوی ہندوستان کے لیڈر تھے لیکن ان کے تہذیبی مزاج کے جغرافیے میں شمالی ہندوستان پر ماورالنہری اور شرقِ اوسط کے تاریخی اثرات سے مرتب ہونے والے دماغ کی حکمرانی تھی۔ وہ سرسید کی علی گڑھ تحریک کے پُر جوش حامی تھے اور پنجاب یونیورسٹی سے فلسفے میں ایم اے کی ڈگری حاصل کر کے وہ ان چند مسلمانوں میں سے ایک تھے جنہوں نے انگریز حکمرانی کے چہروں، لباس اور چٹکلوں کی بجائے انگریزی فکر کے منبع تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کی تھی۔ اپنی قوم کے مزاج داں تو وہ 'نالۂ یتیم' (۱۸۹۹ء) کے زمانے سے تھے، اس قوم کے از سرِ نو تعمیر و ترقی میں 'مخزن' کے کردار کو سراہ کر انہوں نے جدید طرز احساس و فکر کے لئے بھی فراخدلی کا مظاہرہ کیا تھا۔ مخزن کا اجراء ۱۹۰۱ء میں ہوا تھا جو ملکہ وکٹوریہ کا سالِ وفات ہے اور اُردو ادب کی جدید تاریخ کا سالِ اوّل بھی۔ سالِ اوّل اس طرح کہ 'مخزن' صرف نئے موضوعات پر قلم اٹھانے کی ترغیب دینے کے لیے نہیں آیا تھا۔ وہ اُردو زبان میں بنیادی تبدیلیاں لانے کے لئے میدان میں اترا تھا۔ سر شیخ عبدالقادر، خان بہادر شیخ نور الٰہی، پنڈت برج موہن دتاتریہ کیفی اور مولانا تاجور نجیب آبادی کے قائم کردہ اُردو مرکز اور انجمنِ اربابِ قلم کے مقاصد میں منجملہ اور مقاصد کے، اُردو کی عام تحریروں میں عربی، فارسی اور سنسکرت وغیرہ کے نامانوس اور ناخوشگوار الفاظ کے استعمال میں کمی کرنا بھی تھا۔ اس کے علاوہ بے قافیہ نظم کی ترویج کے علاوہ اُردو شاعری میں ملکی خیالات، تلمیحات اور تشبیہات کو رائج کر کے اسے اصلی معنی میں ملکی شاعری بنانا تھا۔ اقبال، سر عبدالقادر کے ادبی اجتہاد کے خلاف نہیں تھے لیکن ان کے خیالات کے سیلاب نے تو ان کے لئے خود اُردو کو تنگنائے بنا کر رکھ دیا تھا۔ 'نالۂ یتیم' کے ساتھ 'ہمالیہ'، 'ہندوستاں ہمارا'، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت' اور 'نیا شوالہ' کا مطالعہ کریں تو ایک عجیب قسم کی فضا ملتی ہے۔

۱۹۱۵ء میں 'اسرارِ خودی' کی طباعت کے بعد اقبال کے یہاں برہمن پسر اور برہمن زادہ کی تکرار بار بار ملتی ہے۔ اب اقبال 'نغمہ ہندی ہے مگر لے تو حجازی ہے مری' جیسی سطروں میں اپنے ہندی نغمے پر زیادہ نازاں نہیں ہیں۔ حجازی لے پر اصرار بڑھتا جا رہا ہے۔

'رموزِ بے خودی' ۱۹۱۸ء میں طبع ہوئی۔ 'اسرارِ خودی' میں جاری و ساری نفس کی موجیں 'رموزِ بے خودی' میں ملت کو فرد پر ترجیح دیتی ہوئی ملتی ہیں۔ اصل میں ۱۹۲۴ء میں 'بانگ درا'

کی پہلی بار اشاعت سے ۱۹۰۸ء تک کی نظموں کو 'رموزِ بے خودی' کے بعد کا دور مل گیا جو اُردو قارئین کے لئے اقبال کے ذہنی گراف کو ایک ایسے نقطے پر مرکوز دکھاتا ہے جس کی رومانیت اور سیمابیت سے علامہ اقبال بہت آگے نکل چکے تھے۔ 'بانگ درا' کی شاعری ۱۹۲۴ء کے فارسی گو اقبال کی فلسفیانہ شاعری کی تفہیم میں مدد نہیں کرتی۔

'رموزِ بے خودی' ۱۹۱۸ء میں طبع ہوئی، 'پیامِ مشرق' ۱۹۲۳ء میں، 'زبورِ عجم' ۱۹۲۷ء میں، 'جاوید نامہ' ۱۹۳۲ء میں، 'بالِ جبریل' ۱۹۳۵ء میں، 'ضربِ کلیم' اور 'ارمغانِ حجاز' ۱۹۳۸ء میں۔ لیکن اقبال کے فکری مطالعے کے لئے رسالہ 'مخزن' میں مطبوعہ ان کے مضمون 'قومی زندگی' سے اس کرب کو سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے جو ان تصانیف کے علاوہ 'پس چہ باید کرد اے اقوام شرق' (۱۹۳۶ء) اور 'مُسافر' (۱۹۳۴ء) میں بھی جاری وساری ہے۔ یہ مضمون اقبال کے سفرِ یورپ سے ایک سال پہلے طبع ہوا اور اسی مضمون میں وہ ہندوستان کی غربت اور پسماندگی کو دور کرنے کے لئے معاشی ترقی کے خواہاں نظر آتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

> 'وہ ملک جس کا دارومدار محض زراعت پر ہو جیسا کہ ہندوستان کا ہے ترقی کی دوڑ میں کامیاب ہوسکتا ہے اور نہ قحطوں اور وباؤں سے نجات پاسکتا ہے جب تک کہ وہ اپنی آبادی کی ضروریات پورا کرنے کی کوئی اور راہ نہ اختیار کرے۔ جب تک ہندوستان صنعتی ملک نہ ہوگا اور ہم جاپانیوں کی طرح اپنے پاؤں پر کھڑے نہ ہوں گے اس وقت تک قدرت ہمیں قحط کے تازیانے لگاتی رہے گی۔ طرح طرح کی وبائیں ہمیں ستاتی رہیں گی۔ جس سے ہم جسمانی اور اخلاقی لحاظ سے ناتواں ہوتے جائیں گے۔ اقوامِ ہند میں سے ہمارے ہندو بھائیوں نے اس راز کو کسی قدر سمجھا ہے اور چونکہ یہ لوگ بالطبع اس کام کے لیے موزوں بھی ہیں اس واسطے یقیناً ان کے سامنے ترقی کا ایک وسیع میدان ہے، لیکن مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اگر اس اعتبار سے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو ان کی حالت مخدوش نظر آتی ہے۔ یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی، صنعت کھو بیٹھی، تجارت کھو بیٹھی، اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہو کر

بے معنی توکُّل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے۔۔۔[۱۰]

اقتباس ذرا طویل ہو گیا۔لیکن اس کے آخری فقرے میں توکّل کا ذکر ہے اور اقبال توکّل اور عجمی تصوّف سے سخت بیزار ہیں۔دوسری طرف وہ مغرب کی کھوکھلی تہذیب کی روزافزوں خود پسندی کے بھی خلاف تھے۔نطشے نے 'بقول زرتُشت' میں جس مغرب احساس وحرارت سے عاری لاش پر نوحہ پڑھا تھا اقبال 'رموزِ بیخودی' میں خود اپنے معاشرے کی بڑھتی ہوئی خود پسندی اور دنیا بیزاری کے خلاف ویسا ہی ردعمل دیتے ہیں جس طرح گوئٹے کے 'پیام مغرب' کے جواب میں 'پیامِ مشرق' کی تصنیف کے ذریعے۔گوئٹے مغرب میں روحانیت کے فقدان پر ماتم کناں تھے۔اقبال نے 'پیامِ مشرق' میں مشرق کی روحانی طاقت کے حق میں ایک ایسا مقدمہ (case) تیار کیا جو مغربی اقوام کے دانشوروں کے لیے قابلِ ادارک تھا۔

دیارِ مغرب میں رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پر آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

.....

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شررفشاں ہوگی آہ میری ، نفس مرا شعلہ بار ہوگا

اس قسم کے اشعار میں اقبال نے نطشے اور اشپنگلر کی جانب سے مغربی تہذیب پر ہونے والی تنقید کو اپنے مشاہدے کی روشنی میں دیکھا ہے اور انہیں اس حقیقت کا شدید احساس ہے کہ ان کی قوم ایسے نوآبادیاتی نظام کے شکنجے میں جکڑی ہوئی ہے جس کی Shockwaves حالی کو مسدس پر مسدس لکھنے پر مجبور کرتی رہیں گی۔اس لئے شاعر اقبال نے فکری اور سیاسی رہنما اقبال کو اپنے ساتھ لیا اور ظلمتِ شب میں درماندہ کارواں کی رہنمائی کے لیے شررفشاں آہ اور شعلہ بار نفس کو ضروری سمجھا۔اقبال کی فکر اگر غیر پختہ اور نورس ہوتی تو بڑی مقصدی شاعری کی ادّعایت انھیں صفاچٹ کر جاتی لیکن انہوں نے ایک دردمند دل، ایک شب بیدار ذہن اور ایک ولولہ انگیز پیغام کے ذریعے اپنی مقصدی شاعری سے کچھ ایسے نتائج حاصل کرنے شروع کر دیئے کہ بعد میں ترقی

پسندتحریک کی ادّعایت نے اقبال کی مسطح ڈگر پر چلنے میں زیادہ دقت محسوس نہیں کی۔

دعائیں دیں مرے بعد آنے والے میری وحشت کو
بہت کانٹے نکل آئے مرے ہمراہ منزل کے

(مندرجہ بالا شعر ثاقب لکھنوی کا ہے اور غالباً اقبال اور ترقی پسندی کے رشتے کو اگر کسی شعر ہی کے ذریعے سمجھنے کی شرط عائد کردی جائے تو اس امتحان میں پورا اترتا ہے۔)

لیکن اقبال کی ترقی پسندی کی جڑیں مغربی معیشت پر تعمیر شدہ سیاسی ڈھانچے سے بیزاری اور مغربی سامراج کے خلاف نفرت ہی میں نہیں تلاش کرنی چاہئیں۔ یہ تو ایسے جذبات تھے جو محکوم ملک کے سماجی اور معاشی طور پر رجعت پرست لوگوں میں بھی ملتے ہیں۔ اقبال کی ترقی پسندی مغل ہندوستان جیسے امیر ملک کی، غریب ملک کی طرف رجعت پر غیظ و غضب کا اظہار ہے جو ان کے مضمون 'قومی زندگی' سے ہویدا ہے۔ ان کی ترقی پسندی جاپانی معیشت کے طرز پر ہندوستانی معیشت کی تشکیلِ نو کی خواہش سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ جاپان مغربی سائنس اور ٹیکنالوجی کو اپنا کر صرف پچیس سال کی مدت میں اس قابل ہو چکا تھا کہ زرعی روس کو شکست دے سکے۔ ایشیا کے ترقی پسندوں کے لیے ۱۹۰۴ء۔۱۹۰۵ء میں جاپان کی فتح براعظم ایشیا کی سرخروئی کا سبب بنی تھی۔ ۱۹۰۴ء میں اقبال جاپان ہی کی مثال دے سکتے تھے لیکن کیا جاپان کی مثال سائنس اور ٹیکنالوجی کی تائید کے بغیر ممکن ہوسکتی تھی؟ علی گڑھ میں اپنے خطبے 'ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر' (۱۹۰۹ء) میں ایک جگہ فرماتے ہیں۔

'سب سے اہم عقدہ اس مسلمان کے سامنے جو قومی کام کے لیے اپنے آپ کو وقف کرتا ہے، یہ ہے کہ کیونکر اپنی قوم کی اقتصادی حالت کو سدھارے۔ اس کا یہ فرض ہے کہ ہندوستان کی عام اقتصادی حالت پر نظر غائر ڈال کر ان اسباب کا پتہ لگائے جنھوں نے ملک کی یہ حالت کردی ہے۔ اس کا یہ فرض ہے کہ کسی اور مسئلہ پر غور کرنے سے پہلے یہ دریافت کرے کہ ملک کی اس حالت میں کس حد تک ان بڑی بڑی اقتصادی قوتوں نے حصہ لیا ہے جو آج کل کی دنیا میں اپنا عمل کر رہی ہیں۔ جو شخص اس گتھی کو سلجھانے کا بیڑا اٹھائے اسے چاہیے کہ مذہب و ملّت کے

اختلاف کی طرف سے خالی الذہن ہو جائے اور کسی ایک جماعت کی طرفداری یا پاسداری کے خیال کو اپنے پاس پھٹکنے نہ دے۔ اس لئے کہ اقتصادی قوتیں تمام قوموں پر اپنا عمل یکساں کرتی ہیں۔۔۔"[۲]

اس اقتباس میں تین اہم باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ایک ترقی پذیر ملک کی معیشت پر بڑی بڑی اقتصادی قوتوں کے اثرات کی طرف اشارہ۔ پھر معاشی جنگ میں مذہب وملت کی تفریق مٹا دینے پر زور اور تیسرے یہ کلیہ کہ اقتصادی قوتیں تمام قوتوں پر اپنا عمل یکساں کرتی ہیں۔ یہ نظریات آدم اسمتھ کے نظریات نہیں ہیں۔ میں یہ بھی نہیں کہنا چاہتا کہ یہ سوشلسٹ نظریات سے متصادم ہیں۔ اقبال کی ترقی پسندی کی بہت سی جہتیں ہوسکتی ہیں۔ ترقی پسندی کوئی مذہب نہیں ہے جس کے مخصوص عقائد اور صحیفے ہوں لیکن ایک دور میں معاشی قوتوں اور سماجی رشتوں کے باہمی ارتباط کے اشارے بھی صحیح سمت میں اگلے قدم کے مترادف ہوتے ہیں۔ اقبال نے مذہب کو نئی تبدیلیوں کے لئے تیار کرنے کی سعی نہیں کی بلکہ انہوں نے پہلے تعقل پسندی اور پھر وجدان کے ذریعے کم از کم اپنے مذہب کی ترقی پسندانہ روح کو اس خوبی سے اجاگر کیا کہ درس نظامی کے بطلیموسی کائنات والے بزرگوں نے اقبال کے ساتھ کوپرنیکس اور آئن اسٹائن کو دیکھ کر بہت ناک بھوں چڑھائی۔ اقبال کا دوسرا بڑا کارنامہ عرب اور عجم کی بحث میں مساوات وعدمِ مساوات اور حقیقت پسندی و ماورائیت کے حوالے سے ایک ایسی فکر کی دین ہے جس سے آقا اور غلام کا فرق مٹ سکے۔ اقبال کے عجمی تصوّف پر اعتراضات بڑے واضح تھے۔ ایران اور عرب کے درمیان ان کی ہمدردیاں عربوں کے ساتھ تھیں کیونکہ ان کے خیال میں اسلام کی اصل روح کو سمجھنے کے لئے عربِ لطیف (Arabia Felixa) کے تہذیبی مزاج کو سمجھنا ضروری ہے۔ قبل از اسلام کا عرب ایک غریب ملک تھا۔ اس لئے عرب سماج میں طبقاتی امتیازات بہت واضح نہیں تھے۔ جذبۂ مساوات نے ان میں خودداری اور خودداری نے عربوں میں وہ شان وتمکنت پیدا کردی تھی کہ وہ اجنبی اشخاص سے بھی بے تکلفی اور اخلاق سے پیش آتے تھے۔ انہوں نے مذہب کو مافوق الفطری حوالوں سے سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ انہوں نے زرتشتی فلسفے کی مدد سے مذہب کو خواص اور عوام کے لئے الگ الگ کرنا نہیں چاہا۔ 'اسرارِ خودی' میں کہتے ہیں۔

فکرِ صالح در ادب می بایدت
رجعتے سوئے عرب می بایدت
از چمن زارِ عجم گل چیدۂ
نو بہار ہند و ایراں دیدۂ
اند کے از گرمیِ صحرا بخور
بادۂ دیرینہ از خرما بخور

یا 'رُموزِ بے خودی'، میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

با مریدے گفت اے جانِ پدر
از خیالاتِ عجم باید حذر
قلب رازیں حرف حق گرداں قوی
باعرب درساز تا مسلم شوی

اس کے علاوہ اور بھی بہت سے اشعار ہیں۔ وہ عجم کو 'عجمی تصوّف' کی رہبانیت، دنیا بیزاری اور سرّیت جوئی کی وجہ سے ہدفِ تنقید بناتے ہیں۔ حالانکہ اقبال خود عجمی تھے اور اپنے آریائی ماضی سے معذرت خواہ نہیں تھے۔ ان کے فارسی کلام میں جگہ جگہ برہمن پسر اور برہمن زادہ کی تکرار ملتی ہے۔ اقبال بہتر معاشی حالت کے ساتھ سماجی رشتوں کی باہم دگر مضبوطی کے اس قدر قائل تھے کہ نازی ازم اور فاشزم کے دور میں سماجی رشتوں کی مضبوطی پر اصرار کرنے کی پاداش میں کچھ لوگوں نے انہیں فاشی تک کہہ ڈالا۔ نازیوں نے نطشے کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کیا تھا اور اسی وجہ سے کچھ ہمارے نقادوں نے بھی اقبال کو نطشے کی ستائش کرنے کے الزام میں ہٹلر اور مسولینی کا ہمدرد ٹھہرایا۔ نطشے کا نازی ازم سے براہ راست واسطہ نہیں تھا۔ خود اقبال کی طرف سے بورژوا جمہوریت کی مخالفت دراصل لبرل جمہوریتوں کی طرف سے فاشزم کی مخالفت پر ایک قسم کا لطیف طنز ہے۔ انہوں نے یہ کہنا چاہا ہے کہ فاشزم، فاشزم چلّانے والے خود اپنی نام نہاد جمہوریت کے گریبان میں تو جھانکیں جس کے تحت یورپی استعمار تین چوتھائی دنیا کو غلام بنائے ہوئے ہے۔ یہ چور کی داڑھی میں تنکا والی پھبتی تھی لیکن افسوس کہ ہمارے بہت سے فاضل نقادوں نے اقبال کے ان اشعار کو بھی یکسر مختلف معانی دیدیے جن میں تہہ در تہہ مفاہیم نہیں ہیں اور محض

خیالات کو نظم کر دیا گیا ہے۔

اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ جاگیرداری عہد کے ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں منقسم وقت کی جگہ Space-Time Continuum کی عملداری کو دل سے تسلیم کرنا ہے۔ گو آئن اسٹائن کے نظریۂ اضافیت سے کسی حد تک خود پسندی میں اضافہ ہوا لیکن مال کار یہ زیادہ سائنسی نظریہ ہے اور اس سے ایک سائنسی قانون میں ترمیم ممکن ہو سکی تھی۔ ماضی کا حال میں موجود ہونا اور مستقبل کا حال میں موجود ہونے یا ہر سیارے کے علیحدہ وقت کے فرق کو بیان کرنا اس مضمون کا مقصد نہیں ہے لیکن وقت کے بارے میں نئے نظریے سے انسان انیسویں صدی کی متعین حدود سے چھلانگ لگا کر لاانتہا کی پہنائیوں میں کھو گیا ہے اور اس طرح انسان اور کائنات کے نئے رشتے سمجھ میں آئے اور ہماری کائنات بڑی پُراسرار اور رومان پرور ہوتی چلی گئی۔ یہ رومانس آج تک باقی ہے اور کم ہوتا نظر نہیں آتا۔ اقبال نے اپنے خطبات مدراس و علی گڑھ ۱۹۲۸ء۔۱۹۲۹ء میں خلافت کے ادارے کے بارے میں بڑی انقلابی رائے دی تھی۔ انہوں نے مصطفٰے کمال کے تنسیخِ خلافت کے فیصلے کو سراہا تھا اور انگورہ کی مجلس عظمٰی کو خلافت کی ذمہ داریاں سنبھالنے کا مجاز قرار دے کر اسلام کے ترقی پسندانہ رول کو واضح کیا تھا۔ ان کے نزدیک اداروں کا تقدس افراد کے اذہان میں اداروں کے بارے میں قدر و قیمت سے وابستہ تھا اور یہاں اقبال نے اپنے ہم عصروں سے کہیں زیادہ ترقی پسند ہونے کا ثبوت دیا تھا۔

اقبال انسان دوست شاعر تھے۔ انسان دوست ادبا اپنے دور کے تنگ نظر ملاؤں کی نظر میں غیر مذہبی سمجھے جاتے ہیں۔ سو اقبال بھی 'غیر مذہبی' اور 'دہریۂ' کے خطابات سے نوازے گئے اور ایسا کیوں نہ ہوتا آخر مندرجہ ذیل شعر اقبال ہی کا ہے۔

آدمیت احترامِ آدم است
برتر از گردوں مقامِ آدم است

اب میں آخر میں ۱۹۳۸ء کے سالِ نو کے موقع پر لاہور ریڈیو اسٹیشن سے نشر ہونے والے پیغام کے ایک اقتباس کو پیش کرتا ہوں جو ان کی ترقی پسندی یا غیر ترقی پسندی کے حقیقی خدو خال کو واضح کرنے میں معاون ثابت ہوگا۔ مقام حیرت ہے کہ اب تک کسی نقاد نے اقبال کے آخری اہم پیغام کو خاطر خواہ اہمیت نہیں دی ہے۔ ۱۹۳۸ء میں اسپین کی خانہ جنگی ذہن میں رکھیے

اور پھر اِن مندرجہ ذیل سطور پر سر دُھنیے۔ یہ اس دور کی تحریر ہے جب اقبال کی بینائی تقریباً جاتی رہی ہے اور وہ مکمل طور پر صاحب فراش ہیں، اقبال کہتے ہیں:

'کیا آپ نہیں دیکھ رہے ہیں کہ ہسپانیہ کے عوام ایک ہی نسل، قومیت، زبان اور مذہب سے تعلق رکھنے کے باوجود ایک دوسرے کا گلا کاٹتے ہوئے نظر آرہے ہیں۔ کیا وہ اپنی ثقافت وتہذیب کو خود اپنے ہاتھوں سے ختم نہیں کررہے ہیں؟ کیوں؟ صرف اس لئے کہ ہسپانیوں کے دوطبقوں کے درمیان معاشی نظریات کا فرق ہے۔ اس لئے ظاہر ہوتا ہے کہ قومی اتحاد بجنسہ بہت زیادہ پائیدار اور طاقتور نہیں ہوتا۔ صرف ایک اتحاد ہی کو دوام حاصل ہے اور وہ ہے اخوتِ انسانی جو نسل، قومیت، رنگ وزبان سے بالاتر ہے۔ جب تک نام نہاد جمہوریت، مطعون قوم پرستی اور اخلاق باختہ سامراج کی دَھجّی دَھجّی نہیں کردی جاتی اور جب تک انسان اپنے عمل سے یہ ثابت نہیں کر پاتا کہ وہ پوری دنیا کو اللہ تعالیٰ کا گھرانہ سمجھتا ہے، اور جب تک رنگ، نسل اور جغرافیائی قومیتوں کے احساسات ختم نہیں کئے جاتے اس وقت تک ایک خوش وخرم اور مطمئن زندگی، آزادی، مساوات اور اخوت کے خوبصورت آدرش حاصل نہیں کئے جاسکتے۔۔۔'

اقبال سے اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ یہ اختلافات اقبال اور اقبالیات کے لئے ضروری ہیں کیونکہ کوئی انسان تناقضات سے خالی نہیں ہے۔ اقبال کی فکر کی جوار بھاٹا نے بھی کئی پورن ماشی کے چاند دیکھے تھے لیکن انسان کو مقام محمود کی مسند پر فائز کرنے والا اقبال ہمیں ۱۸۹۹ء میں اپنی نظم 'نالۂ یتیم' سے لے کر 'ارمغان حجاز' کی نظموں تک ہر بات انسان دوستی کے حوالے سے کہتا ہوا ملتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے پیغام کو سمجھنے میں ان کے غیر مذہب ہم وطن گاندھی، نہرو، ٹیگور اور سروجنی نائیڈو کے علاوہ غیر ملکی علما مثلاً نِکلسن، آربیری، سرفرانِسس ینگ ہزبینڈ اور آرنلڈ سے کم از کم ایک غلطی سرزد نہیں ہوئی اور وہ یہ کہ ان میں سے کسی نے اقبال کی انسان دوستی اور ترقی پسندی پر شک نہیں کیا۔ یہ اور بات ہے کہ اقبال کی ترقی پسندی مارکسی، لینِنی فکر کے تابع نہیں بلکہ ایک ترقی پسند سماج کے لئے سرگرداں ایک عظیم انسان دوست کی ترقی پسند فکر ہے جس پر سوشلسٹ خوش

ہو سکتے ہیں اور اسلامی روح وفکر کے شارح اور مجتہد اقبال کی ترقی، تبدیلی اور روحانیت کے فروغ کے لئے مساعی پر نازاں۔

لیکن ان دو بظاہر متضاد، سائنسی ترقی پسند اور روشن خیال مذہب دوست حلقوں کے درمیان جھوٹ، نفرت اور استحصال پر قائم ایک ایسا طبقہ ہے جس کے استیصال کے لئے اقبال استحصال دشمن شاعر اور مدبر کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں۔

انقلابِ روس پر اقبال کی طرف سے خوشی کا اظہار اور مارکس کی بابت:

نیست پیغمبر و لیکن دربغل دارد کتاب

جیسی گرانقدر سطر ریشمی رومال تحریک سے متعلق علما کی فکر کا عکس ٹھہر سکتی ہے نہ مغرب زدہ اشرافیہ کی فکر کی۔ اس کے لئے اسلام اور سوشل ازم، جمہوریت اور فاش ازم، تجارتی بحران اور افراطِ زر کی اصطلاحوں کو ٹھوس شکلوں میں دیکھ سکنے والے ذہن کی ضرورت تھی جو ایک نئی تاریخی حقیقت کے اثبات کے لئے تاریخی حقیقتوں میں عام ردوبدل کر سکے اور طوفانوں کے تھپیڑوں کو روکنے کے لئے اپنی قوم کے جہاز کی قوتِ برداشت اور رفتار میں کمی بیشی کر سکے۔

۱۹۳۸ء سالِ نو کے پیغام میں ایک ہی زبان، رنگ، نسل اور مذہب کے لوگوں کے درمیان معاشی آویزش کی وجہ سے خانہ جنگی اور اس کے نتیجے میں قتلِ عام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انہوں نے کہا تھا کہ صرف ایک ہی رشتے کو دوام حاصل ہے اور وہ ہے اخوتِ انسانی کا رشتہ، معاشی انصاف اور صحیح جمہوریت کا رشتہ جس میں انسان کا انسان پر استحصال نہ ہو سکے اور اس لئے اقبال کے بارے میں ترقی پسندوں کا یہ خیال۔۔ خود سجاد ظہیر مرحوم نے اپنی کتاب 'روشنائی' میں اقبال کو ترقی پسند تحریک کا ہمدرد قرار دیا ہے۔۔ کہ وہ ان ہی (ترقی پسندوں) میں سے تھے، آج کی بات نہیں ہے۔ یہ تو وہ رائے ہے جس کا اعتراف ان کے سیاسی حریفوں نے بھی کیا ہے لیکن مقامِ افسوس ہے کہ انسان کو مقامِ محمود تک لے جانے والے اقبال کو لوگ ترقی پسندانہ فکر کا دشمن گردان کر ان کی 'عزت افزائی' کرنا چاہتے ہیں جب کہ وہ خود

برتر از گردوں مقامِ آدم است

کے قائل تھے۔ ہمارے بہت سے مذہبی رہنما آج بھی اقبال کی اس سطر کو دہراتے ہوئے عجیب تذبذب میں گرفتار ہوں گے لیکن نہرو جیسے قوم پرست کے لئے اقبال کی فکر تک رسائی ممکن

تھی۔سیاسی اختلافات کے باوجود 'اکتشاف ہند' (Discovery of India) میں جواہر لعل نہرو نے اقبال کو آخری زمانے میں اشتراکیت کی طرف مائل دکھایا ہے اور علی سردار جعفری نے 'ترقی پسند ادب' میں تسلیم کیا ہے کہ اقبال نے 'اپنی شاعری سے آزادی کے شعور کو بیدار کیا ہے'۔۔۔۔ایک اور جگہ لکھتے ہیں 'ابھی تک اُردو زبان نے اقبال سے بڑا شاعر نہیں پیدا کیا۔وہ ہمہ گیری اور وسعت ابھی کسی اور شاعر کو نصیب نہیں ہوئی جو اقبال کی شاعری میں پائی جاتی ہے۔'

میں اقبال کے بارے میں بعض سوشلسٹوں کے خیالات رقم کرنے سے قصداً پرہیز کر رہا ہوں۔شاید ان خیالات کی اشاعت سے ایک منفی ردعمل کو تقویت ملے ورنہ بات تو یہ ہے کہ اقبال حسرت موہانی کی طرح ایک اشتراکی مسلم تھے لیکن کیا کیا جائے کہ بعض شارحینِ اقبال اپنے نجی نقطۂ نظر کو فکری چھینا جھپٹی کے اس دور میں خواہ مخواہ اقبال کے سر منڈھ دیتے ہیں اور اقبال کو اپنے ظرف کی سطح پر کھینچ لاتے ہیں۔جس سے اقبال فہمی کے بجائے 'شارحینِ اقبال فہمی' کی ابتدا ہو جانی چاہیے۔'اشتراکی مسلم' کی اصطلاح بھی سر فرانسس ینگ ہزبینڈ کے نام اقبال کے خط میں سے مُستعار ہے۔جس میں اقبال نے بولشیوزا اور اسلام کے بنیادی فرق کو ظاہر کیا ہے۔

مطالعۂ اقبال میں کلام اقبال کے علاوہ خارجی شواہد بھی ضروری ہیں اور اس لئے ان کے خطوط، خطبات اور مذہب و فلسفہ پر نثری تحریریں شعری مجموعوں سے کم اہم نہیں ہیں کیونکہ صرف اسی طرح مکمل مطالعۂ اقبال ممکن ہے۔مطالعۂ اقبال کے لئے شاعری کے علاوہ دیگر تحریروں کے مطالعہ سے صرف ایک رخ بار بار اُبھرتا رہتا ہے کہ حرکت اور تبدیلی کا عاشق اقبال مذہبی روح کو خیر باد کہے بغیر ایک ایسا ترقی پسند ہے جس کے سامنے بہت سے بزعمِ خود ترقی پسند حضرات رجعت پسند دکھائی دیتے ہیں۔

(۱۹۷۵ء)

حوالہ جات

۱) ڈاکٹر محمد اقبال، 'قومی زندگی'، مشمولہ 'مضامینِ اقبال'، مرتبہ تصدق حسین تاج (حیدرآباد دکن: احمدیہ پریس چار مینار، ۱۳۶۲ھ)، ص ۳۷

۲) ڈاکٹر محمد اقبال، 'ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'، مترجم مولوی ظفر علی خان، مشمولہ، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۰۴

بارہواں باب

اقبال، شارحینِ اقبال کے نرغے میں

نومبر میں داخل ہوتے ہی اقبال کا خیال آتا ہے۔ ویسے تو یہ فیض احمد فیض کی رحلت کا مہینہ بھی ہے۔ اگر اقبال ہماری شاعری میں ایک روایت کے اولین آثار کے طور پر نظر آتے ہیں تو پھر فیض ایک مہتم بالشان روایت کے خاتم تھے۔ ایک ایسے خاتم جس کی موت پر تہران کے بعض جرائد نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ 'فیض احمد فیض کی رحلت کے ساتھ اردو میں فارسی شاعری کی روایت کی آخری شمع بجھ چکی ہے۔'

نومبر علی سردار جعفری کا بھی گہوارہ ہے اور احمد ندیم قاسمی کا ماہِ پیدائش بھی۔ دوسرے شعبوں میں متعدد اہم شخصیات بھی نومبر کے برج میں شوخ چال اور پُراعتماد لہجے کے ساتھ جلوہ افروز نظر آتی ہیں، لیکن اردو شاعری میں اقبال کا نام صرف اس وجہ سے نہیں آتا کہ انہوں نے بڑی 'مردانہ' شاعری کی ہے، اپنی قوم کی بے حسی پر شدید ردِ عمل کا اظہار کیا ہے، فکری جمود پر نوحہ خوانی کی ہے اور مستقبل کے لیے ایک جامع فکری پروگرام وضع کرنے کی جانب توجہ کی ہے، بلکہ اقبال کا سب سے بڑا احسان یہ ہے کہ انہوں نے مغربی علوم سے فیض یاب ہو کر بھی مشرقی حمیّت کا دامن نہ چھوڑا۔ اُنہوں نے آج کل کے بعض روایت پرستوں کے برخلاف مغربی علوم کی اہمیت سے انکار نہ کیا بلکہ وہ مغربی علوم کو ناگزیر طور پر ضروری خزینۂ علم باور کرنے میں اس حد تک آگے بڑھ گئے کہ انہوں نے قرآنی نصوص کی تاویل و تشریح کے لیے بھی جدید علوم (ظاہر ہے کہ عرصہ پانچ سو سال سے 'جدید' بمنزلہ مغربی ہے) کی ناگزیریت پر صاد کی ہے اور اس طرح انہوں نے بعض علم اور عقل دشمن مُقلدین کے لیے ناقابل عبور رکاوٹیں کھڑی کر دی ہیں۔ جو حضرات اقبال اور اکبرالٰہ آبادی کے مابین مماثلتوں پر سر دھنتے ہیں اور مؤخرالذکر کو مغرب بیزاری کے ضمن میں اقبال کا فکری رہنما

قرار دیتے ہیں وہ شاید ایک بہت ہی دلچسپ فکری بددیانتی کے مرتکب ہو جاتے ہیں۔ 'اسلامی فکر کی تشکیل جدید' کا سرسری مطالعہ بھی اقبال کے یہاں 'جدید علوم' اور 'جدیدیت' کی اہمیت منوانے کے لیے کافی ہے، لیکن ایسے تمام حضرات جو اس سماج کو پیچھے کی جانب لے جانا چاہتے ہیں وہ یہ سادہ حقیقت بھول جاتے ہیں کہ یہ خواہش اگر استحصال پیشہ طبقے کی مجبوری ہو چکی ہے تو اور بات ہے، لیکن اس طبقے کے ہوا خواہ اور حاشیہ بردار دانشور ٹولے کی جملہ ذہانتیں باہم مل کر بھی استحصال کو انصاف کا نام نہیں دے سکتیں تو پھر کارِ فضول میں اس قدر سرگردانی کیوں؟

ہر دور کے غبی مفاد پرستوں نے اقبال جیسے شاعروں کے کلام کی مفید مطلب تشریح کے لیے کیا کچھ نہیں کیا۔ یہ تو وہ حضرات ہیں جو بقول اقبال اپنے مقاصد کی بجا آوری کے لیے قرآن مجید تک کو بدل ڈالتے ہیں۔ علامہ اقبال کے مصرعے:

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں

کے مصداق فی زمانہ علم کے حصول کا ایک مقصد 'علم' کے نام پر۔۔ جہل کی ترویج و اشاعت ہو کر رہ گیا ہے۔ اقبال کے ایسے شارحین کی تعداد میں روز افزوں اضافہ ہوتا چلا جا رہا ہے جو حقیقی اقبال شناسی کی راہ میں رکاوٹ بنتے چلے جا رہے ہیں۔ یہ دلچسپ کاروبار غالباً دنیاوی درجات (گریڈ) میں پیہم اضافہ کرنے کی غرض سے چلایا جا رہا ہے۔ بعض شارحین اقبال کی فلسفۂ خودی کے بارے میں 'حکیمانہ آرا' پڑھنے اور سننے کے بعد یہ گمان گزرتا ہے کہ اگر بیشتر شارحین کے ہاں 'خودی' کے مفہوم کو درست مان لیا جائے تو مظلوم و مرحوم اقبال کی جانب سے ازالۂ حیثیت عرفی کا دعویٰ دائر کیا جا سکتا ہے۔ اقبال سے متعلق بہت سے علمی اداروں میں بعض ایسے 'اقبال شناس' مصروف کار نظر آتے ہیں کہ اگر ان حضرات کی منصبی ذمے داریوں کو فکرِ اقبال کی سبوتاژی کا نام دیا جائے تو زیادہ مناسب ہوگا۔ یہ پہلا اتفاق نہیں ہے کہ کسی مفکّر کے پیغام کی تشریح کے لیے اس قدر ناموزوں حضرات ایک دوسرے پر گوئے سبقت لے جانے کے لیے سرگرداں دکھائی دے رہے ہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ اقبال سے متعلق اداروں کی طرف سے شائع ہونے والی بیشتر مطبوعات نے علامہ اقبال کو محض ایک فلسفی بنا کر رکھ دیا ہے، یوں لگتا ہے کہ ان مطبوعات کے اقبال امتدادِ زمانہ کے ساتھ ایک ایسے سماج کے فکری رہنما کے طور پر ابھر رہے ہیں جنھوں نے حریت فکر کے ساتھ ساتھ پیکارِ زندگی سے پہلو تہی پر کمر باندھ لی ہو۔ اس سماج میں جمہوری طرز حکومت بھی

خلافِ روایت اسلوبِ زیست بنتا جارہا ہے اور سائنس اور ٹیکنالوجی مادیت پسند مغرب کا ایک سفلی وظیفہ بن کر رہ گئی ہے۔ یہ سماج نئی نئی ایجادات سے اپنے گھر اور کارخانے سجا سکتا ہے، لیکن اپنے معاشرے کے لیے وہ تحقیقی فضا اور سہولتیں فراہم کرنے سے قاصر ہے جس کے نتیجے میں اس معاشرے میں سائنس دان بھی ایجادات کی دوڑ میں ظفریاب ہوسکیں اور اس طرح خام اشیاء کے ساتھ ساتھ ملک اور قوم کو 'پختہ فکر اور جدید خیالات' کی دولت سے مالا مال کرسکیں۔ الغرض ہر جگہ ایک ایسے 'مقابلے' کا اہتمام ہے جس میں جہل، خودغرضی، بدنیتی، چاپلوسی اور منافقت کے چھوٹے چھوٹے چراغ ضوفشانی میں مصروف ہیں۔ ہوتا تو یہی آیا ہے کہ جب خودغرضی اور منافقت حد سے زیادہ بڑھ جاتی ہیں تو پھر ان منفی رویوں کے بطلان کا رویہ بھی سامنے آتا ہے۔ بظاہر یہ تجریدی رویے بالآخر ٹھوس تاریخی قوتوں کے دھاروں میں بدل جاتے ہیں اور زیادہ فرسودہ نظریہ۔۔۔ نسبتاً زیادہ موثر نظریے کے ہاتھوں شکست کھا جاتا ہے۔

اقبال کی شاعری میں جو بات سب سے واضح ہے وہ حق و باطل کے فرق پر بے پایاں زور ہے۔ اقبال عصری حقیقتوں سے، جو علم اعلیٰ (اور نافع) کے ذریعے آشکار ہوتی ہیں بہت مردانہ وار مقابلہ کرتے ہیں۔ وہ اپنی مذہبی اقدار سے شیفتگی کے ساتھ ان اقدار کے تحفظ کے لیے جدید ترین علم کا سہارا بھی لینا چاہتے ہیں۔ اقبال کے یہاں مغرب کے اخلاق باختہ مظاہر نا قابل قبول ہیں اور کون ہے جو ان لایعنی اقدار کی وکالت کرنا پسند کرے گا، لیکن 'مغرب' اور 'جدید' بعض صورتوں میں ہم معنیٰ بھی ہو چکے ہیں۔ اقبال بہ بانگِ دہل اعلان کرتے ہیں کہ ہماری درسگاہوں میں گزشتہ پانچ سو سالوں سے دنیاوی علوم کا مروجہ نصاب فرسودہ ہو چکا ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں اقبال سرسید کے ہم نوا بلکہ سرسید کی فکری جرأت کے مناد بن جاتے ہیں۔ یہ امر اتفاقی نہیں ہے کہ جس گروہ نے سرسید احمد خان کا مذاق اڑایا تھا آج اسی گروہ کے جانشین فکرِ اقبال کی 'گوشمالی' میں مصروف ہیں۔ خصوصیت کے ساتھ ان حضرات کو اقبال کے یہاں 'نصوص' کی تاویل کے لیے جدید علوم کی ناگزیریت اور آزاد مسلمان ریاست کے شہریوں کے نمائندوں پر مشتمل پارلیمنٹ کو 'خلافت' کی ذمے داریوں کا اہل متصور کرنے پر اصرار بہت گراں گزرتا ہے۔ اقبال کے یہاں فرسودہ علوم (دنیاوی) کے لیے کوئی گنجائش نہ تھی۔ علم، خواہ اس کی شمع مشرق کے ہاتھوں میں ہو یا مغرب کے، میراثِ انسانی کا نا قابلِ تقسیم سرمایہ ہے اور صرف وہی اقوام اس دنیا میں سرفراز ہوسکتی

ہیں جو علم کے میدان میں پیچھے رہ جانے پر راضی نہ ہوں۔ آج سائنس سے متعلق ذخیرۂ الفاظ کی تعداد چالیس لاکھ سے متجاوز ہے اور کسی بھی زبان اور سماج میں اس ذخیرے سے چشم پوشی نئی اشیاء، تصورات اور مظاہر سے چشم پوشی ہے، جنہوں نے اس دور کو سائنسی دور بنا کر رکھ دیا ہے۔

علم کی سربلندی کے لیے جدوجہد کے بغیر دنیاوی کامیابیاں میسر آ سکتی ہیں اور نہ معرفتِ الٰہی کی منازل طے کی جاسکتی ہیں۔ علم کے معاملے میں روایت پسندی کی خو، رضا کارانہ خودکشی کے مترادف ہے، اس لیے توقع کی جانی چاہیے کہ ہماری پارلیمنٹ ایک ایسے نظامِ تعلیم کی ترویج کے لیے عملی اقدامات اٹھائے گی جن کی بدولت ہم اکیسویں صدی میں داخل ہوتے ہوئے واقعتاً اکیسویں صدی کے متقاضی علوم کے زیور سے آراستہ ہوسکیں۔ یہی وہ طریقہ ہے جو ہمیں صحیح معنوں میں جدید بنا سکتا ہے۔ مذہبی اقدار سے وابستگی کا یہ مطلب نہ ہونا چاہیے کہ ہم جدید علوم ہی سے بے بہرہ ہو جائیں۔

اقبال کے مندرجہ ذیل اشعار ہمیں دعوت فکر دیتے ہیں:

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں

......

ہر اک مقام سے آگے گزر گیا مہ نو
کمال کس کو میسر ہوا ہے بے تگ و دو

......

عروجِ آدم خاکی کے منتظر ہیں تمام
یہ کہکشاں ، یہ ستارے ، یہ نیلگوں افلاک

......

ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

......

بے ذوقِ نمود ، زندگی موت
تعمیر خودی میں ہے خدائی

......

اگر ہم 'تعمیرِ خودی' اور 'خدائی' کے فرق کو پاٹ سکیں تو پھر 'خودی' کی رازدانی ممکن ہو سکے گی اور ان اشعار کا مفہوم خود بخود عیاں ہو جائے گا۔

(۱۹۸۸ء)

تیرہواں باب

روایت، اقبال اور شریعتی

اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ برصغیر نے علامہ اقبال کی شکل میں ایک ایسی نادرِ روزگار شخصیت کو جنم دیا جس نے اسلامی فکر کی تشکیلِ نو میں نمایاں کردار ادا کیا ہے تو یہ چنداں بڑا دعویٰ نہ ہوگا۔ کیا یہ کم اہم بات ہے کہ چار عشروں کی حیرت انگیز تبدیلیاں اس دعوے کی سچائی پر صاد کرتی چلی جارہی ہیں۔

جدید ترکی کے انقلاب سے لے کر ۱۹۷۹ء کے ایرانی اسلامی انقلاب تک نہ جانے کیا کچھ ظہور پذیر ہوا ہے، لیکن علامہ اقبال کی اہمیت یہ ہے کہ وہ ایک طرف مصطفےٰ کمال کے انقلاب کے پرجوش حامی تھے اور دوسری طرف وہ ایرانی انقلاب کے فکری رہنما ڈاکٹر علی شریعتی مرحوم کے ہیرو ہیں۔ پتہ نہیں کہ روایت پرست، اقبال کی انقلاب دوستی کے بارے میں کیا لائحہ عمل اختیار کریں گے۔ ایرانی انقلاب سے پہلے کی اقبال شناسی اور ایرانی انقلاب کے بعد کی اقبال شناسی میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور رونما ہونا چاہیے۔ ڈاکٹر علی شریعتی نے 'ما و اقبال' میں علامہ اقبال کی فکر کی بعض ایسی جہتوں کی جانب اشارہ کیا ہے جو فلسفۂ اقبال کے تین اہم اجزا 'درد'، 'عشق' اور 'عمل' کی بڑی کامیاب بلکہ انقلابی تصریحات اور تشریحات کا درجہ رکھتی ہیں۔۔

انقلابِ ایران کے بعد شائع ہونے والے 'ما و اقبال' کے ایڈیشن میں سرسید احمد خاں کے افکار کی بابت تفصیلی باب شامل نہیں ہے لیکن کتاب کے مطالعے سے اس کمی کا چنداں احساس نہیں ہوتا چونکہ علامہ اقبال اور سرسید احمد خاں کے مابین اس درجہ فکری ہم آہنگی ہے کہ اقبال شناسی اس وقت تک ممکن ہی نہیں ہو پاتی جب تک اس سفر نے سرسید فہمی کی منازل طے نہ کرلی ہوں۔

علامہ اقبال کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے تقلید پرستی کے گھٹا ٹوپ اندھیرے کے باوجود 'اسلامی فکر کی تشکیل نو' جیسے عنوان کے تحت اہم خطبات دیئے اور اسلامی فکر

کے بنیادی دائرے سے پوری طرح وفادار رہتے ہوئے 'منجمد' فکر کے داعیوں پر یہ حقیقت واضح کی کہ انسانی علم میں ہمہ وقت اضافے کے پیشِ نظر اسلامی فکر کی تشکیل نو کا فریضہ لابدی ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں وہ اس حد تک آگے گئے کہ 'جوں جوں علم میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا اور فکر کے نئے دروازے کھلتے چلے جائیں گے ان خطبات میں پیش کردہ خیالات سے زیادہ وزنی دلائل کے لیے راہ ہموار ہوتی چلی جائے گی۔' کیا یہ حقیقت نہیں کہ اقبال 'تشکیلِ جدید' میں ڈاکٹر علی شریعتی کی طرح جدید فلسفے کی زبان اور حوالے استعمال کرتے ہوئے ملتے ہیں۔ وہ 'باطنی تجربے' کے قائل ہوتے ہوئے بھی جدید ذہن کی اہمیت تسلیم کرتے ہیں اور یہی وہ بنیادی فرق ہے جس کی وجہ سے وہ مغرب کے پیچھے ڈنڈا لے کر نہیں دوڑتے بلکہ وہ ان خطبات کے بارے میں 'جاوید نامہ' میں بڑی وضاحت سے فرماتے ہیں:

حرف تہہ دارے بہ اندازِ فرنگ
نالۂ مستانہ ای از تارِ چنگ
تا مزاجِ عصرِ من دیگر فتاد
طبعِ من ہنگامۂ دیگر نہاد

وہ حضرات جو افلاطون اور دیگر عینی فلاسفہ کے تتبع میں علم کے حسی ادراک کا مذاق اڑاتے ہیں، یقینی طور پر قرآنی اسپرٹ کے مقابلے میں افلاطونی فکر سے زیادہ متاثر ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں 'اسلامی دنیا کی بیداری کی صورت میں یہ امر از بس ضروری ہو جاتا ہے کہ مکمل آزادیٔ فکر کو بروئے کار لایا جائے تاکہ یہ اندازہ لگایا جا سکے کہ یورپی فکر کا سرمایہ کیا ہے اور یہ فکر اسلام کی مذہبی فکر کی تشکیل نو میں کس درجہ ممد و معاون ہو سکتی ہے۔'

اقبال مغربی فسق و فجور سے اپنی تمام تر بیزاری کے باوجود جدید مغربی علوم سے استفادہ کرنا چاہتے ہیں۔ اقبال ربائی معیشت کے پسِ پشت زبردست تکنیکی ترقی کے مضمرات سے پوری طرح واقف ہیں اور وہ 'درد'، 'عشق' اور 'عمل' پر اس لیے زور دیتے ہیں کہ روحانی ترقی کا غلو مادی پس ماندگی پر منتج نہ ہو سکے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی دنیا 'حقیقی' اور 'عینی' حقیقتوں کے ملاپ کی خوگر رہی ہے۔ قرآن مجید نے 'تبدیلی' پر خاطر خواہ زور دیا ہے کہ یہ روحانی اور مادی زندگی کی ترقی پسندانہ جدلیت

کا کلیدی نکتہ یعنیٰ 'قلب' ہے۔اسی لیے اقبال سمجھتے ہیں کہ کائنات 'تکمیل شدہ' حقیقت کا نام نہیں ہے بلکہ یہ ہمہ وقت نئے امکان اور نئے ظہور کے لیے تڑپتی رہتی ہے۔اقبال توحیدی معاشرے کے قائل تھے۔وہ تناقضات سے پاک معاشرے کے زبردست وکیل ہیں اور ڈاکٹر علی شریعتی نے بھی اقبال کے تصورات کی بنیاد پر ایک ایسے 'توحیدی' معاشرے کا تصور پیش کیا ہے جو ایک طرف اندرونی تناقضات سے پاک ہو اور دوسری جانب ستاروں پر کمندیں پھینک رہا ہو۔ڈاکٹر علی شریعتی لکھتے ہیں:

'شناختن مردانی مانند سید جمال و اقبال شناختن یک شخصیت فردی نیست، شناختن یک مکتب و شناختن یک ایدولوژی است و شناختن شرائط او ضاع و احوال خود ماں است۔شناختن سید جمال و شناختن اقبال خود شناختن اسلام خود شناختن مسلمانان و شناختن زمان حال و آئندہ است'[1]

ڈاکٹر شریعتی نے بجا طور پر خیال ظاہر کیا ہے کہ علامہ اقبال دنیائے فکر کی بڑی شخصیات کے مقابلے میں اس وجہ سے منفرد ہیں کہ وہ فلسفۂ 'توحید' وحدتِ ذاتِ خدا' کے وکیل ہیں جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ مشیّت الٰہی ہی مشیّت عوام ہے کہ خالق اپنی مخلوق سے ایک ثانیے کی جدائی بھی گوارا نہیں کر سکتا۔اب ڈاکٹر شریعتی ذرا اور آگے بڑھتے ہیں اور یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ دنیا میں بہت سے ظلم و ستم اس وجہ سے روا رکھے گئے ہیں کہ طاقتوروں نے طاقت کے بل بوتے پر کمزوروں پر حکومت کرنے کے لیے متعدد 'ازموں' کا سہارا لیا ہے۔سامراج 'وحدتِ نسل انسانی' کا سب سے بڑا حریف بن گیا اور اس نے نہ صرف طاقت کے زور پر اپنی رعایا پر حکومت کرنے کا حق حاصل کیا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ سامراجی معیشت بھی قائم کی جس نے فلسفۂ وحدتِ انسانی کو پارہ پارہ کر کے رکھ دیا۔اقبال وہ واحد مُسلم فلسفی ہیں جنہوں نے مغرب کے قابلِ تقلید فکری ورثے کی پُرزور پذیرائی کے ساتھ ساتھ سامراجی معیشت سے بھی گلو خلاصی حاصل کرنے پر زور دیا۔ڈاکٹر شریعتی کہتے ہیں کہ علامہ اقبال:

'نہ یک عارف مسلمان است۔مثل غزالی و یا مثل محی الدین عربی و حتیٰ مثل مولوی (مولانا روم) کہ تنہا و تنہا بہ آں حالات عرفانی ماورائی بیاندیشد، و بہ آں تکامل فردی و تزکیہ نفس و درون روشن خویش و یا چندتنی چوں خویش

فقط بسا زدداز بیرون غافل بماند واز حملۂ مغول، استبداد حکومت واستعبادِ
خلق خبردار نہ شود۔۔۔[۲۰]

ڈاکٹر علی شریعتی نے خیال ظاہر کیا ہے کہ علامہ اقبال کی بنیادی خصوصیت یہ تھی کہ 'اُن کا دل عیسیٰ کی مانند، فکر سقراط کی مانند، اور ہاتھ قیصر کی طرح تھا۔ لیکن اقبال ان تمام اوصاف کے باوجود انسان تھا۔'

ڈاکٹر علی شریعتی اسلامی جمہوریہ ایران کے نظریاتی قائد تسلیم کیے جاتے ہیں اور علامہ اقبال ایرانی انقلاب کے اس معزز نظریاتی قائد کے ہیرو ہیں۔ ایرانی انقلاب کے پسِ پشت کار فرما عالمگیر سامراج دشمن تحریک کا حصہ ہے اس لیے روایت پرستی کی ہر تحریک صرف اسی صورت میں عوام دوست قرار پا سکتی ہے جب وہ عدل اور مساوات کی نقیب ہو۔ گزشتہ دنوں علامہ اقبال کا ۱۰۴ واں یومِ پیدائش ایک ایسے موقعے پر منایا گیا جب اسلامی دنیا ایسے تمام مفکرین سے اپنے رشتے کاٹ رہی ہے جو 'روایت' کے نام پر معاشی پس ماندگی کے لیے راہ ہموار کرنا چاہتے ہیں۔۔ ہمارے درمیان بعض ایسے مضحکہ خیز حضرات موجود ہیں جو ظلم کی جڑیں نکال باہر پھینکنے کے بجائے مابعد الطبیعاتی موشگافیوں میں الجھنے پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔ اقبال اور شریعتی مغرب زدگی کے خلاف ہیں۔ لیکن وہ ہمہ دم متغیر کائنات کی تسخیر کے پُرجوش وکیل اور مذہبی فکر کی 'تشکیلِ نو' کے قائل ہیں۔

ڈاکٹر شریعتی اپنے کتابچے 'آرٹ اپنے مسیحا کے انتظار میں' Art Awaiting the Messiah میں زندگی اور ادب کے بارے میں جو کچھ فرماتے ہیں وہ علامہ اقبال اور شریعتی کے مابین قدرِ مشترک کے تعین میں قول فیصل کا حکم رکھتا ہے۔

'کچھ لوگ سمجھتے ہیں کہ بس اتنا ہی کافی ہے کہ (یعنی یہ کہ صرف ثقافتی اقدار سے استفادہ کیا جائے) ہمیں اپنی مخصوص ثقافت کی جانب پلٹ جانا چاہیے۔ لیکن یہ محض ہمارا نقطۂ انحراف ہے۔ یہ صرف ہمارا نعرہ ہے ہمیں اس نعرے کے فی الفور جواب کی بابت غور کرنا ہوگا کہ آخر ہماری اصل کیا ہے۔ یعنی ہم ثقافت سے کیا مراد لیتے ہیں جس کی جانب مراجعت مقصود ہے۔ بدقسمتی یہ ہے کہ جس معاشرے کا مقسوم تعطّل اور جمود ہو وہاں معانی

کا مقسوم بھی اندوہناک ہوجاتا ہے۔ جب کوئی مسئلہ اٹھایا جاتا ہے یا خیال پیش کیا جاتا ہے اس کی شنوائی تک نہیں ہوتی بلکہ مسئلے یا خیال کی بابت غور وفکر کیے بغیر مخالفت کا آغاز ہوجاتا ہے۔ اُسے محض عقل اور الفاظ کے ذریعے نہیں دبایا جاتا بلکہ اس مقصد کے لیے دوسرے طریقے بھی اختیار کیے جاتے ہیں۔'

'اپنے اصل کی جانب مراجعت' کا خیال اب اس نوبت کو پہنچا ہے کہ جن لوگوں نے اسے پہلے پیش کیا تھا وہ اس الزام سے بری الذمہ ہونے اور ہر قیمت ادا کرنے کے لیے تیار ہیں کیونکہ 'اصل کی جانب مراجعت' کے مؤقف سے یہ مطلب سمجھا جانے لگا ہے کہ توہمات کا احیا کیا جائے۔ اپنے 'اصل' کی جانب پلٹنے کا مطلب یہ ہونا چاہیے کہ اپنی خصوصیات کو از سرِ نو دریافت کیا جائے اور تعمیری ترقی کرنے والے متحرک ثقافتی پہلوؤں کی تلاش کی جائے جو ماضی میں معاشروں اور تہذیبوں کا باعث بنے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم ان مسائل کی طرف لوٹ جائیں جو وقت اور ضرورت کے تحت ترک کیے جا چکے ہیں اور اب مردہ مادے کی مانند ہیں۔ ہمارا رویہ یہ ہونا چاہیے کہ ہم عالمِ انسانیت سے رشتے استوار کریں۔ جب ہم اپنی ثقافت کو غیر ملکی اقدار کے تسلط سے آزاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہماری اولین ذمہ داری یہ بنتی ہے کہ توہمات، فرسودہ اقدار اور ایسے تمام عناصر کو رد کردیں جو اقوام کو اندھا اور کمزور کردیتے ہیں اور انہیں تخلیقی عمل، جدّت، ترقی اور مسلسل ارتقا سے باز رکھتے ہیں۔ ہم کیا ہیں اور ہماری ثقافت کیا ہے؟ یہ جاننے کے لیے ہمیں سائنسی طریقہ اختیار کرنا ہوگا۔ آرٹ بھی اسی تلاش کا ایک ذریعہ ہے۔'[۳]

ڈاکٹر شریعتی کے معروف کتابچے کا مندرجہ بالا اقتباس جدید اسلامی انقلابی فکر کے ایک اہم رخ کی عکاسی کرتا ہے۔ جب میں نے ۱۹۷۹ء میں ڈاکٹر شریعتی کی فکر کے بارے میں ماہنامہ 'افکار' کے اداریوں اور روزنامہ 'ڈان' میں ایریل (Ariel) کے کالموں میں قارئینِ ادب کی بار بار توجہ منعطف

کرائی تو بعض حلقوں نے اسے 'روایت بیزاری' سے تعبیر کیا تھا جب کہ میرا موقف اپنی قوم کی معاشی پس ماندگی پر اظہار تاسف کے سوا کچھ نہ تھا۔

اگر اسلامی دنیا سر سید احمد خاں، علامہ اقبال اور ڈاکٹر علی شریعتی کے راستے پر گامزن نہ ہو سکی تو اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کا کام بہت مشکل ہو جائے گا۔

(۱۹۸۱ء)

حوالہ جات

۱) ڈاکٹر علی شریعتی، 'ماو اقبال'، ص ۲۵

۲) ایضاً، ص ۳۳

۳) ڈاکٹر علی شریعتی، 'آرٹ اپنے مسیحا کے انتظار میں' (ایران: شریعتی فاؤنڈیشن، تہران، ۱۹۷۹ء)، ص ص ۶ تا ۷

فکرِ اقبال کا 'نیا مطالعہ'

حال ہی میں اقبال اکادمی لاہور نے محمد سہیل عمر کا تحقیقی مقالہ بہ عنوان 'خطباتِ اقبال نئے تناظر میں'[1] شائع کیا ہے۔ سہیل عمر بے شک ایک وسیع المطالعہ ادیب ہیں اور ان کا یہ مطالعہ اس لحاظ سے نیا ہے کہ اب تک 'تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ' کے لیکچرز سے جو مطالب اخذ کئے گئے ہیں، محمد سہیل عمر صاحب نے ان مطالب سے ہٹ کر علامہ اقبال کی ایک ایسی توجیہ پیش کی ہے جو ان کے دل پسند تصورِ روایت یا زیادہ درست طور پر رینی گینی (Rene Guenonion) تصور سے مطابقت رکھتی ہے۔ جمہوری طرزِ فکر کے وکیل کی حیثیت سے میں سمجھتا ہوں کہ محمد سہیل عمر ان خطبات کے بارے میں اپنی آراء قائم کرنے میں 'کلیتاً' آزاد ہیں لیکن اگر وہ علامہ اقبال کی ایک مبینہ بھول یا غلطی پر اپنے استدلال کی عمارت انحصار ہے ہوں تو پھر علاّمہ اقبال کے مبینہ تسامح سے ہٹ کر بھی لیکچر میں موجود زیادہ واضح نکات کے 'حوالوں' سے گفتگو کی جا سکتی ہے۔

سہیل عمر نے 'الاجتہاد فی الاسلام'[2] کے بارے میں یہ تاثر دیا ہے جیسے وحی کے بارے میں اقبال کے درج ذیل پیراگراف

> The World Life intuitively sees its own needs and at critical moments defines its own direction. This is what, in the language of religion, we call prophetic revelation... meet together.[3]

میں لفظ "World Life" کے ظاہر معنی کی وجہ سے کچھ الجھن سی پیدا ہوتی ہے اور بعض حضرات نے اس پر اعتراضات کئے ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ یہ اصطلاح ایک الٰہِ شخصی پر ایمان کو مستلزم نہیں

ہے۔اس میں ایک طبیعی تصور کی جھلک ملتی ہے، جس سے مذہب ،مظاہر طبیعی میں سے ایک چیز معلوم ہونے لگتا ہے۔

محمد سہیل عمر صرف اس مقام پر نہیں اپنی کتاب کے صفحات (۱۸۱-۱۸۲) پر طویل انگریزی اقتباس کے بعد فرماتے ہیں کہ علامہ کے الفاظ سے ایک اشکال پیدا ہوتا ہے۔اس کا حل اسی صورت میں ممکن ہے کہ اسے سابقہ مقامات کی طرح سامعین کی رعایت کے لئے قریب الفہم اصطلاح کے استعمال سے تعبیر کیا جائے۔

' انگریزی میں ایسی موزوں اصطلاحات کا فقدان تھا جو مروّجہ مذہبی الفاظ سے الگ اور علمی طور پر مستند اور مبنی بر صحت ہوں۔علامہ نے یہ اصطلاح[۴۴] وقتی ضرورت کے تحت بات سمجھانے کے لئے اختیار کی ہے اور اس سے یہ مراد نہیں لیا جا سکتا کہ وہ وحی کو جغرافیائی حالات اور حیاتیاتی ضرورت کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔۔'

ایک اور موقع پر توحید کے بارے میں علامہ کے لیکچر کے درج ذیل اقتباس ہے:

'---The foundation of world unity in the principle of Tauheed--- the immobility of Islam during the last five hundred years illustrates the later.'

محمد سہیل عُمر اختتامی جملے پر کچھ زیادہ مطمئن نظر نہیں آتے اور فرماتے ہیں۔۔۔

'سوال یہ ہوا کہ 'کُلَّ یومَ ہوَ فی الشان' سے تغیرات طبعی مراد لیا جا سکتا ہے یا یہ صفات و افعال الٰہیہ سے متعلق ہے؟ دوسرا نکتہ یہ کہ مذکورہ بالا تصور وہ ہے جس پر (اور یہ اختلافات اسالیب ہر روایتی مذہب کا تصور ہے) تمام روایتی معاشرے اپنی بنیاد رکھتے ہیں۔اگر دونوں خصوصیات (ثبات و تغیّر) کا لحاظ رکھنا لازم آتا ہے تو سابقہ تمام معاشروں کو بھی یہ حیثیت حاصل ہوگی اور اجتہاد، جو اس توازن کا اصول ظاہری ہے، اسلام کا اختصاص نہیں رہ جائے گا۔'

اقبال اپنے لیکچر 'اجتہاد فی الاسلام' کی روشنی میں ایک جدید مفکر کے طور پر سامنے آتے

ہیں وہ رینے گینوں (Rene Guenon) کی طرح اسلام کو روایتی مذہب قرار نہیں دیتے۔ محمد سہیل عمر نے اسلام کو دیگر روایتی معاشروں کے ساتھ شامل کر کے اسلام کے بارے میں علامہ اقبال کے تصورات پر رینے گینوں کے تصورات منطبق کرنے کی کوشش کی ہے۔ شاید وہ اسی لئے علامہ اقبال کے انگریزی لیکچر میں پائے جانے والے ابہام کی وجہ انگریزی زبان میں مذہبی اصطلاحات یا 'موزوں الفاظ' کی کمی پر محمول کرتے ہیں۔ وہ علامہ اقبال کی تحریر میں اس لیکچر سے متعلق اپنے باب کے آخری صفحات میں 'حجۃ اللہ البالغۃ' کی عبارت سے اقتباس بہ سلسلۂ شریعت بالجملہ اور 'شریعت بالاِطلاق' کو شاہ ولی اللہ کی تصنیف کی عربی عبارت کے مطابق نہیں پاتے۔ وہ متذکرہ اقتباس کو علامہ شبلی کی تصنیف 'علم الکلام' میں غلط طور پر مقتبس قرار دیتے ہیں۔

میرا خیال یہ ہے کہ اگر ہم شبلی کی تصنیف 'علم الکلام' میں مبینہ طور پر شامل 'حجۃ اللہ البالغۃ' کے اقتباس کے ترجمے اور اس کے عربی اصل پر قائم اس کے استدلال کی بحث کو تھوڑی دیر کے لیے پسِ پشت ڈال دیں اور علامہ کی تحریر میں اٹھائے گئے دوسرے نکات پر نظر ڈالیں تو علامہ اقبال کی فکر میں کسی قسم کا اشکال نظر نہیں آتا۔ شاہ ولی اللہ کے بیشتر شارحین نے انہیں ایک ایسا انقلابی (radical) مفکر تسلیم کیا ہے جس کے افکار پر سرسید، اقبال، مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا عبید اللہ سندھی جیسے فاضل علما نے اپنے بیشتر اسلامی تصورات کی بنیاد استوار کی ہے۔

اگر شاہ ولی اللہ کے زیرِ بحث 'اقتباس' کو ان کی تحریر سے منہا بھی کر دیا جائے تب بھی شاہ ولی اللہ کی فکر اور علامہ اقبال کے ساتھ اس فکر کی موزونیت اسلام کو غیر روایتی مذہب ہی ثابت کرتی ہے، جو تمام ادوار، تمام علاقائی اور تمام نسلوں کے ہمہ دَم متغیر سماجی مسائل کے حل پیش کرنے کا دعویدار ہے۔

علامہ اقبال کے سات لیکچرز جنہوں نے 'تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ' کا مہتم بالشان نام پایا ہے، فکرِ اقبال کا ایک ایسا مینارۂ روشنی ہے کہ اُس کے مطالعے سے کبھی کبھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ علامہ مجتہد فی الشرع اور مجتہد فی المذہب کے درمیانی درجے کے اجتہاد کو ممکن سمجھتے ہیں۔ وہ اس لئے کہ ان کے نزدیک بعض 'نصوص' جدید علوم کی روشنی میں نئی تاویلات کی متقاضی ہو سکتی ہیں۔ علامہ اقبال بجا طور پر محسوس کرتے ہیں کہ امتِ مسلمہ چار پانچ سو سال سے بدلتے ہوئے زمانے کے ساتھ علم الکلام وضع نہ کر پانے کی وجہ سے جمود کا شکار ہے۔ ان کا خیال ہے کہ مغربی فلسفے

اور سائنس سے بھر پور استفادے کے بغیر بات نہیں بنتی۔ یہ اور بات ہے کہ عقل حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے لئے نا کافی ہے۔ بعض اذہان عقل کے ذریعے حقیقتِ اولیٰ تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ بعض اذہان ارتقاع کی اس منزل پر ہیں کہ وہ عقل کو نا کافی سمجھتے ہیں اور حقیقتِ اولیٰ تک رسائی کے لیے وجدان کے قائل ہیں۔ اقبال ایک طرح سے ان دونوں راستوں کو ایک دوسرے کا نقیض نہیں سمجھتے بلکہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ دونوں راستے ضروری ہیں۔ اقبال کے یہاں طبعی سائنسز (Physical Sciences) کے ذریعے عقل اور حسّی تجربہ نہیں بلکہ وجدان اعلیٰ ترین منبع آ گہی ہے۔ طبعی علوم کے ذریعے عقل اور تجربے کے بعد وجدان کو اعلیٰ ترین ذریعہ علم قرار دینے سے اقبال بیک وقت روایت اور جدیدیت کے یکساں وکیل بن جاتے ہیں۔ وہ روایت کے کسی ایسے تصور کے قائل نہیں ہو سکتے جو منقولات اور معقولات میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دے اور اس طرح جدید علوم سے مقدور بھر استفادے کا موقع گنوادے۔ جب صورت حال یہ ہو تو پھر مذہب کی بنیاد پر قائم ملتوں کو بھی اصولِ انتخابیت (Principle of Selection) کے ارتقائی عمل کے تابع ہونا پڑتا ہے۔ جس کی رو سے عدم مطابقت کی سزا معدومی ہے۔ علامہ اقبال کے مضامین 'قومی زندگی' اور 'ملت بیضا' پر ایک نظر' انتہائی واضح انداز میں میرے استدلال کو درست ثابت کرتے ہیں۔ اس مضمون میں علامہ اقبال نے انجماد کے خوگر مسلم معاشرے کو تحرک آشنا کرنے کے لئے ۱۹۲۴ء کے بعد کے جدید ترکی کو بہ حیثیت ایک case study پیش کیا ہے۔

ترکی میں خلافت کے خاتمے کے بعد 'نوجوان ترکوں' (The Young Turks) کی قیادت نے فیصلہ کیا تھا کہ جمہوری طور پر منتخب پارلیمنٹ اجتہاد کا فریضہ انجام دے سکتی ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ خلیفہ کی ذاتِ واحد ہی اس فریضے کو انجام دینے کی اہل سمجھی جائے۔ علامہ اقبال نے اس خیال کی بھر پور تائید کی اور اسے دوسرے اسلامی ممالک کے لئے نمونہ تقلید قرار دیا۔ یہ لیکچرز خلافت کے خاتمے کے فوری بعد دیئے گئے تھے۔ اس زمانے میں برصغیر کے طول وعرض میں حجاز میں نجدی اقتدار کے قیام اور آل سعود کی طرف سے بطورِ خادم کعبہ فرائض انجام دینے کے مسئلے پر زبردست بحث ومباحثہ ہو رہا تھا۔ اقبال بہ لحاظ عقائد حنفی مسلمان تھے اور مقامات مقدسہ کے متعلق نجدی حکمت عملی کے بارے میں برصغیر کی حنفی اکثریت کے ہم نوا تھے۔ وہ حجاز سے تُرک بالادستی کے خاتمے پر خاصے کبیدہ خاطر بھی تھے اور آل سعود کے لئے برطانوی حمایت پر اسی طرح

چیں بہ جبیں تھے جس طرح وہ ترک عوام کے خلاف برطانوی حکمتِ عملی کے خلاف تھے۔ایک اقبال ہی کیا جمعیت علمائے ہند تک نے جس کی قیادت اپنے تمام حنفی عقائد کے باوجود شرک اور بدعت کے مسئلے پر نجدی حکمرانوں کے لئے نرم گوشہ رکھتی تھی، جدید ترکی کے بانی مصطفےٰ کمال اتاترک کو مسندِ اقتدار سنبھالنے پر مبارک باد دی تھی بلکہ جمعیت علمائے ہند کے گیا (بہار) سیشن منعقدہ ۱۹۲۲ء میں مصطفےٰ کمال کی اخلاقی اور مادی امداد کے لئے روس کی سوشلسٹ حکومت کا شکریہ تک ادا کیا گیا تھا۔روس کی انقلابی حکومت نے یونان اور برطانیہ کے خلاف مصطفےٰ کمال پاشا کی افواج کو انتہائی ضروری فوجی ساز و سامان مہیا کیا تھا۔ پروفیسر عزیز احمد کے خیال میں سرسیّد اور اقبال بڑی حد تک شاہ ولی اللہ کے تصورِ اجتہاد سے قریب تر ہیں۔وہ ایک مقام پر کہتے ہیں:

> ---For him reason and argument had, perhaps, more fundamentalist significance but they inspired the formula of neo-Mutazalite of modernism of Syed Ahmed Khan. who had recevied his early education in the seminary of Wali Ullah's successors in Delhi... Syed Ahmed Khan relies heavily on the book of the eighteenth century theologian.[5]

علامہ اقبال کے خیال میں ہر عہد کے علما پر اجتہاد فرض ہے اور وہ اس لئے کہ اقدارِ زمانہ کے ساتھ ایسے لاتعداد مسائل سامنے آتے ہیں جو تاریخ میں اس سے پیشتر نہیں آئے تھے۔فقہ کی پرانی کتابیں ان مسائل پر عموماً خاموش ملتی ہیں چونکہ یہ مسائل ان کتابوں کی تصنیف کے وقت پیدا نہیں ہوئے تھے۔پھر یہ کہ مسائل کے بارے میں آراء بھی نئی تاویلوں کی محتاج ہوتی ہیں چونکہ وقت گزرنے کے ساتھ وہ نزاعی بن جاتی ہیں اور ارتقا پذیر سماج کی ضرورت پوری نہیں کر سکتیں۔ارتقاء پذیر سماج کے ساتھ قانون کی تبدیلی عدل وانصاف کے اصولوں کا بنیادی تقاضا ہے۔ڈاکٹر محمد حمید اللہ اپنی تصنیف 'عہد نبوی ﷺ میں نظام حکمرانی' (جلد اوّل) کے باب 'دنیا کا سب سے پہلا تحریری دستور' میں لکھتے ہیں کہ اسلامی ریاست کے اوائلی دور میں تعزیرات کے سلسلے

میں قبائلی نظام کے رواج کو اہمیت دی گئی تھی جس کے تحت ایک فرد کے فعل پر پورے قبیلے کی اجتماعی ذمہ داری کا رواج موجود تھا بعد میں یہ اصول اس اصول سے مبدل ہو گیا کہ عقوبت کا سزاوار صرف وہی شخص ہوگا جس نے جرم کیا ہے اور اس طرح یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اسلامی فقہ کی تعزیری بنیاد رسول ﷺ کے زمانے ہی میں تبدیل ہو گئی۔ جب تک مدینہ مستقرِ حکومت تھا ہر قبیلہ اپنے اپنے محلے کا ذمہ دار تھا اور ارکانِ قبیلہ اجتماعی بنیاد پر خوں بہا ادا کرتے تھے۔

جب اسلامی حکومت کا مستقر مدینہ سے مکہ منتقل ہوا تو ڈاکٹر حمید اللہ کے خیال میں[6] دستورِ مملکت میں سزاؤں کے باب میں ایک انقلابی تبدیلی رونما ہوتی ہے اور وہ یہ کہ مکہ میں 'عمد مشابہ عمد' اور 'خطا' میں فرق کیا جانے لگا اور نیت سب سے پہلے دیکھی جانے لگی۔ اس کے علاوہ بہت سی صورتوں میں ضمان مقرر کر دیا گیا اور حرجہ کا معاوضہ مساوی تقسیم کے بجائے رقمی یا مادی صورت میں دلایا جانے لگا اور سخت قانونی انصاف کی جگہ 'استحسان' کو عدالتیں روا رکھنے لگیں جس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ انصاف کے ساتھ رحم کو بالکل نظر انداز نہیں کیا گیا اور حالات و واقعات کے لحاظ سے ہر موقع پر مناسب رعایت بھی کی جا سکتی ہے اور ذمہ داری کو 'شخصی' قرار دیا گیا 'نیابتی' نہیں کہ ایک کا بار دوسرے پر لاد دیا جائے صرف یہی نہیں بلکہ 'کلی آئین میں یہ صراحت بھی کی گئی تھی کہ' کسی مسلمان کا قتلِ عمد سزائے موت کا مستوجب ہوگا۔ البتہ مقتول کے ولی مسلمان ہوں تو انہیں چاہیے کہ قاتل کے مسلمان ہونے کی صورت میں قصاص کا مطالبہ طے کریں۔

علامہ اقبال یقینی طور پر فقہی معاملات میں ایک عقلیت پسند مفکر ہیں اور تغیر کے ثبات کے قائل ہیں۔

ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

سب سے پہلے میں علامہ اقبال کے لیکچر 'الاجتہاد فی الاسلام' میں بیان کردہ ان کلیدی نکات کو بیان کرنا چاہتا ہوں جن کی بنیاد پر علامہ اقبال نے اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا۔۔۔اور وہ اس طرح کہ وہ مغربی تہذیب کو کلیتاً ناپاک (profane) سمجھ کر اسے یکسر مسترد کرنے کے رویے کو ضرر رساں خیال کرتے ہیں، یعنی ملت مسلمہ پر لازم آتا ہے کہ مغربی تہذیب نے علم و دانش کی ترقی میں جو کار ہائے نمایاں انجام دیئے ہیں اُن کو خاطر میں لائے اور اپنے نظامِ معتقدات اور اقدار کے ساتھ مغربی تہذیب کے مثبت پہلوؤں سے مطابقت (compatibility) تلاش

کرے۔ یہ دعویٰ کہ اسلام ایک آفاقی مذہب ہے اس امتزاج کو اور بھی ضروری بنا دیتا ہے۔

میں علامہ کے مافی الضمیر کے بیان میں جناب نذیر نیازی کے ترجمے کو سامنے رکھوں گا۔علامہ نے اس ترجمے پر اپنے اطمینان کا اظہار کیا تھا اور ویسے بھی نذیر نیازی فکرِ اقبال پر اتھارٹی کا درجہ رکھتے ہیں۔علامہ اقبال کے خیال میں اسلام نے دنیائے قدیم کا یہ نظریہ تسلیم نہیں کیا ہے کہ 'کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے۔' علامہ اقبال آگے چل کر کہتے ہیں:

'اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات و تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونے چاہئیں جو حیاتِ اجتماعیہ میں نظم وانضباط قائم رکھیں کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی کے ساتھ جما سکتے ہیں تو دوامی (یعنی محکمات) ہی کی بدولت۔لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے،اس لئے کہ تغیر وہ حقیقت ہے کہ جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔اس صورت میں تو ہم اس شے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے، حرکت سے عاری کر دیں گے۔اصول اول کی تائید تو سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامیوں سے ہو جاتی ہے۔اصول ثانی کی عالم اسلام کے پچھلے پانچ سو برس کے جمود سے جو اگر یہ ٹھیک ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہئیت ترکیبی میں وہ کون سا عنصر ہے جو اسکے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے؟ اس کا جواب ہے اجتہاد۔'[۷]

مندرجہ بالا طویل اقتباس اس غرض سے پیش کیا گیا ہے کہ اجتہاد کے مسئلے پر علامہ اقبال کی فکر کا بنیادی داعیہ سامنے آ جائے تا کہ اس کے بعد اگر یہ کہا جائے کہ علامہ اقبال اجتہاد کے مسئلے پر اس حد تک جدید تھے کہ انہوں نے جدید ترکی کی پارلیمان کا استحقاق اجتہاد تسلیم کیا اور ایرانی آئین (۱۹۰۶ء) میں مندرج اس حق کو ناپسند کیا تھا کہ علما عوامی اعتماد کی حامل پارلیمان سے منظور شدہ قوانین پر 'ویٹو' کا حق استعمال کر سکتے تھے۔علامہ اقبال ایرانی علما کے حق استرداد کو

'خطرناک' سمجھتے تھے۔ علامہ اقبال یقینی طور پر روایت کے اس تصور کے حامی نہ ہو سکتے تھے جو رینے گینوں کے تصور روایت کا حصہ ہے۔ وہ تہذیبوں کی آہنی حد بندیوں کے خلاف تھے اور ان کے خیال میں مغربی اور مشرقی تہذیبوں میں تفاعل وتعامل کا عمل ممکن ہے۔ ان کا خیال تھا کہ جب:
'معاشرہ حد سے زیادہ منظم ہو جائے تو اس میں فرد کی ہستی سرے سے فنا ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے گرد و پیش کے اجتماعی افکار کی دولت سے تو مالا مال ہو جاتا ہے لیکن اپنی حقیقی روح کھو بیٹھتا ہے، اندریں صورت اگر قوم کے زوال وانحطاط کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریق نہیں کہ ہم اپنی گزشتہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لگیں یا اس کا احیاء خود ساختہ ذرائع سے کریں۔ زمانۂ حال کے ایک مصنف نے کیا خوب کہا ہے' تاریخ کا فیصلہ ہے کہ جن فرسودہ خیالات کو خود کسی قوم نے فرسودہ کر دیا ہو ان کی تجدید پھر اس قوم میں نہیں ہو سکتی''۔[۸]

میرا خیال ہے کہ رینے گینوئی تصور روایت کو اگر ہم تاریخ کے بے جا احترام اور ایک روایت کے احیاء کی خود ساختہ شکل ہی سمجھیں تو پھر اقبال جیسے جدت پسند مفکر کا فلسفۂ اجتہاد روایت اور جدیدیت کے مابین مطابقت پیدا کرنے کا عمل ہے۔

اگر دیکھا جائے تو 'تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ' میں اقبال کا چھٹا خطبہ جدید ترکی میں اثباتی قانون (Positive Law) یعنی تغیر پذیر معاشرے کی ضرورتوں سے ہم آہنگ قانون سازی کا وہ حق ہے جو ایک تہذیبی ڈھانچے کو شکست و ریخت اور انہدام سے محفوظ رکھ سکتا ہے۔ اجتہاد فی الاسلام جدید ترکی کا انقلاب آفریں تقلیدی نمونہ ہے۔ اقبال ایران کے آئین (۱۹۰۶ء) کو بھی بہ نظر تقلید نہیں دیکھتے چونکہ وہ جدید علوم کے ساتھ تعلیم سے مزین ارکانِ پارلیمنٹ کو اجتہاد کا حق دینے میں کسی قسم کا پس وپیش پسند نہیں کرتے۔

'تشکیل الٰہیات جدید کا نیا مطالعہ' کے مصنف محمد سہیل عمر کا یہ خیال کہ نصوص کی تاویل کے سلسلے میں شاہ ولی اللہ کی تصنیف 'حجۃ اللہ البالغہ' کے جس اقتباس پر مولانا شبلی نے اپنے دعویٰ کی بنیاد رکھی ہے اسے اقبال نے من وعن قبول کر کے کوئی ایسا نتیجہ نکال لیا ہے جو شاہ ولی اللہ کے خیال سے خاصا بعید بلکہ مختلف ہے، غالباً درست نہیں ہے۔ علامہ اقبال کی فکر اسی جدیدیت کی لہر کا تسلسل ہے جو سر سید احمد خان، شبلی اور سید امیر علی کی فکر میں موجزن ہے۔ اس کا ثبوت ہے کہ اس مضمون کے شروع میں زیر غور لیکچر کے اوّلین اقتباسات سے واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال فلسفۂ شریعت

اسلام کی حد تک شبلی کے ہم خیال تھے کہ نصوص کی دو قسمیں ہیں ایک اعتقادی جن کی حیثیت دائمی ہے اور دوسری تغیر پذیر زندگی کی خصوصی (specific) ضروریات کے مدنظر قیاس و اجماع کی مدد سے لائقِ تبدیلی۔ شاہ ولی اللہ نے 'ازالۃ الخفاء' اور 'الخلافۃ الخلفاء' اور شبلی نے 'الفاروق' میں بعض ایسی نصوص کا ذکر کیا تھا جن پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وقتی مصالح کے مطابق عمل نہیں کیا تھا۔ اس لئے 'الکلام' میں مولانا شبلی کے 'حجۃ اللہ البالغۃ' کے ایک اقتباس کے 'غلط ترجمے' کی بنیاد پر علامہ اقبال کے خطبے کے واضح مفہوم میں 'اشکال' تلاش کرنا مناسب نہ ہوگا۔ علامہ اقبال کے خطبے میں کسی ایسی احتیاط کا مظاہرہ نہیں کیا گیا ہے جس سے کسی ایسی تشریح کا جواز پیدا ہو سکے جو اس خطبے کی معروف تشریح سے مختلف ہو۔ علامہ اقبال نے ۱۹۰۶ء کے ایرانی آئین میں علما کی 'ویٹو پاور' کو خطرناک شق قرار دے کر اور جدید ترکی کے آئین میں کسی ایسی شق کی غیر موجودگی اور دائمی اور غیر دائمی نوعیت کے مفاہیم کی نصوص میں خطِ امتیاز کھینچ کر اور مؤخر الذکر نوعیت کی نصوص کی تعزیروں کے بارے میں جدید علوم کے پس منظر میں تاویل کے حق کو وقت کی ضرورت قرار دے کر کسی مخمصے کی گنجائش نہیں چھوڑی ہے۔

جہاں تک محمد سہیل عمر کا یہ خیال ہے کہ 'حدود و تعزیرات کو کبھی کسی فقیہ نے غیر دائمی نہیں جانا۔۔ان کے نفاذ کا طریقہ البتہ اطلاق کے دائرے کی چیز ہے اور اسے حسب ضرورت تبدیل کیا جا سکتا ہے' ایک تضاد (dichotomy) کا شکار ہے۔ ایک طرف وہ حدود و تعزیرات کے بارے میں یہ خیال کرتے ہیں کہ کسی فقیہ نے انہیں غیر دائمی نہیں جانا اور دوسری طرف ان کے نفاذ کو 'اطلاق کے دائرہ کی چیز سمجھ کر' یہ فرماتے ہیں کہ انہیں (حدود و تعزیرات) تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ محمد سہیل عمر نے یہ تاثر دینا چاہا ہے کہ جیسے وہ علامہ اقبال کی رائے سے کچھ مختلف رائے دینے جا رہے ہیں لیکن اس جملے کو شروع سے آخر تک پڑھ جائیں یہ علامہ اقبال کے اسی خیال کی توثیق ہے جس سے وہ بوجوہ مطمئن نظر نہیں آتے۔

میرا خیال ہے کہ یہاں فقیہ سے مراد مجتہد فی المذہب نہیں ہے بلکہ مجتہد فی المسائل ہے۔ ویسے بھی شرع میں اندھی تقلید جائز نہیں اور یہ کہ اجتہاد ہر اس شخص پر فرض ہے جو عالم ہو اور اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو۔ ڈاکٹر محمصانی مؤلف 'فلسفۂ شریعت اسلام' مشہور لبنانی عالم دین ہیں، سوربون (Sorbonne) اور لندن سے فارغ التحصیل ہو کر امریکی یونیورسٹی آف بیروت میں

شریعت اسلام کے انتہائی معروف استاد اور اقبال کے ہم عصر تھے۔انہوں نے احکام شرع کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ایک عبادات کے متعلق اور دوسری معاملات دنیا سے متعلق۔وہ کہتے ہیں کہ پہلی قسم سے بحث نہ کریں۔دوسری قسم کی غرض و غایت لوگوں کی دنیاوی فلاح و بہبود ہوتی ہے [9] معاملات دنیاوی کے متعلق جو احکام ہیں ان کے مقاصد معقول ہیں کیونکہ وہ لوگوں کو نفع پہنچانے اور انہیں نقصانات سے بچانے کے اصول پر مبنی ہیں۔بہ الفاظ دیگر دنیاوی معاملات اس اصول پر مبنی ہیں کہ نفع دینے والی چیزیں مباح ہیں اور نقصانات دینے والی ممنوع۔ڈاکٹر محمصانی نے اپنی تصنیف 'فلسفۂ شریعت اسلام' میں اجتہاد کی بنیاد پر تعزیری احکام کی تبدیلی کی لاتعداد مثالیں پیش کی ہیں جن کا تعلق خلفائے راشدین کے عہد کے مجتہدین فی الشرع، مجتہدین فی المذہب اور مجتہدین فی المسائل کے فیصلوں سے ہے۔[10] ڈاکٹر محمصانی کے مطابق:

> 'فقہا کے نزدیک رائے مختار یہ ہے کہ ضرورت کے وقت نصوص کی مخالفت جائز ہے کیونکہ ضرورت ممنوع چیز کو مباح کر دیتی ہے۔'

اور وہ آگے چل کر لکھتے ہیں:

> 'احکام کی تبدیلی سے مراد خدانخواستہ نصوص کی تبدیلی نہیں کیونکہ نصوص مقدسہ کو کسی صورت میں ہاتھ لگانا جائز نہیں بلکہ تغیرات احکام سے مقصود ان نصوص کی مختلف تفسیر ہے جو ضرورت کے سبب یا علل و حالات کے بدلنے سے لازم آ گئے۔'

میرا خیال ہے کہ علامہ اقبال نے جس اجتہاد پر زور دیا ہے وہ ڈاکٹر محمصانی کے نقطۂ نظر کے بہت قریب ہے۔اقبال اور محمصانی کی فکر میں مماثلث زیادہ ہے اور اختلاف کم۔چونکہ دونوں کا مطمحِ نظر یہ ہے کہ دنیاوی امور سے متعلق نصوص کے احکامات میں ضرورت کے سبب یا علل و عادات کی تبدیلیوں کے باعث تبدیلیاں ضروری ہیں۔

اگر مولانا شبلی نے 'حجۃ اللہ البالغۃ' کے اقتباس کا مفہوم غلط سمجھا تو اس ترجمے سے علامہ اقبال کی مجموعی فکر متاثر نہیں ہوئی۔یہ فکر فقہ اور قانون کے بنیادی اصولوں کی از سر نو تعبیر کا حق تسلیم کرتی ہے اور دنیاوی نصوص کی نئی تفسیریں بھی اس حق میں شامل ہیں۔مثلاً علامہ اقبال اسی خطبے میں ایک جگہ کہتے ہیں:

'جب ہم ان اصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن مجید نے قانون کی بنیاد اٹھائی ہے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان سے نہ تو فکرِ انسانی پر کوئی روک تھام ہوتی ہے نہ وضع آئین وقوانین پر لیکن اب کہ زمانہ بدل چکا ہے اور دنیائے اسلام ان نئی نئی قوتوں سے متاثر اور دوچار ہو رہی ہے جو فکرِ انسانی کی ہر سمت میں غیر معمولی نشو ونما کے باعث پھیل رہی ہیں، کیسے کہا جاسکتا ہے کہ مذاہب فقہ کی خاتمیت پر برابر اصرار کرتے رہنا چاہیے۔ آئمہ مذاہب کا کیا یہی دعویٰ تھا کہ ان کے استدلال اور تعبیرات حرف آخر ہیں؟ ہرگز نہیں۔ اندریں صورت مسلمانوں کا آزاد خیال طبقہ اگر اس امر کا دعویدار ہے کہ اسے اپنے تجربات، علیٰ ہذا زندگی کے بدلتے ہوئے احوال وظروف کے پیشِ نظر فقہ وقانون کی از سرِ نو تعبیر کا حق پہنچتا ہے تو میرے نزدیک اس میں ایسی کوئی بات نہیں جو غلط ہو۔۔۔'[۱۱]

مندرجہ بالا اقتباس بہت اہم ہے اور اس قدر واضح ہے کہ اس کے بعد علامہ شبلی کی غلطی کی وجہ سے منسوب اشکال خود بخود رفع ہو جانا چاہیے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ علامہ سے ایک مقام پر 'لغزش' بھی ہوئی تو وہ اس اہم خطبے میں خاصی وضاحت کے ساتھ اپنی فکر کے بارے میں پروفیسر عزیز احمد کی اس رائے پر پورا اترتے ہیں کہ اقبال اپنے لیکچر 'اجتہاد فی الاسلام' میں اشاعرہ کے اس عقلیت پسند گروہ یا پھر 'نو معتزلہ' مفکرین کے اس گروہ سے تعلق رکھتے ہیں جو اسلام کی آفاقیت پر اس درجہ یقین رکھتا ہے کہ اس کے فلسفے کا لُبِ لُباب۔۔ ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں۔۔ جاری وساری فکر کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ اقبال کی فکر کے مجتہدانہ بلکہ انقلابی رخ کا اندازہ ترکی کے شاعر معروف فلسفی اور شاعر ضیا گوکلپ کی اس نظم سے بھی لگایا جاسکتا ہے جو محولہ بالا لیکچر میں اس نظم کے دیئے گئے ترجمے سے ہوتا ہے۔ یہ نظم استدلال کی ایک ایسی بنیاد فراہم کرتی ہے جو قطعی طور پر مذہبی استناد سے عاری ہے۔ یہ روایت اور جدیدیت کو ساتھ لے کر چلنے والے شاعر کی شاعری ہے جس نے اقبال کو اس حد تک متاثر کیا ہے کہ وہ ضیا گوکلپ کی نظم کے درج ذیل مصرعوں کو اپنے اہم ترین لیکچر کی تائید کے طور پر استعمال کرتے ہیں (حیرانی کی بات ہے کہ علامہ اقبال نے گوکلپ کو محض شاعر قرار دیا ہے جب کہ وہ جدید ترکی کی نشاۃ الثانیہ کا سب سے اہم مفکّر ہے جس کی قوم پرستانہ فکر

نے مصطفیٰ کمال اور ان کے نوجوان ساتھیوں کو بے پناہ متاثر کیا تھا۔ نظم کے درج ذیل مصرعوں کو ملاحظہ کیجئے۔

'خلیفہ کو چاہیے اور نہیں تو اس اثنا میں (یعنی ملت اسلامیہ کے سیاسی اتحاد تک) اپنا گھر ہی درست کر لے۔ وہ ایک ایسی ریاست کی تاسیس کا بیڑہ اٹھائے جو زمانۂ حال میں چلنے کے قابل ہو۔ بین الاقوامی دنیا میں کمزوروں سے کوئی ہمدردی نہیں کرتا۔ یہاں صرف طاقت کا احترام کیا جاتا ہے۔ نوعِ انسانی کے اولین رہنما کون تھے۔ انبیا اور انبیا کی طرح مقدّس ہستیاں۔

مذہب نے ہر زمانے میں فلسفے کی رہنمائی کی، اخلاق اور عمل کو اس سے روشنی ملی۔ لیکن پھر مذہب میں بتدریج جمود پیدا ہوتا گیا جس سے اس کا حقیقی جوش اور ولولہ قائم نہ رہا۔ نیک انسان مفقود ہو گئے۔ روحانی قیادت اور وہ بھی برائے نام، فقہا کے ہاتھ میں آ گئی۔ لیکن فقہا کا رہنما ستارہ روایات ہیں۔ وہ مذہب کو روایات کے راستے پر لے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس فلسفہ کہتا ہے کہ میرا رہنما ستارہ عقل ہے۔ 'تم نے دائیں جانب کا رُخ کیا تو میں بائیں جانب کا رُخ کروں گا۔'

یہ درست ہے کہ مندرجہ بالا اشعار میں وہ مصرعے شامل نہیں ہیں جو خواتین کی آزادی سے متعلق ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے انہیں نظرانداز کیا ہے۔ یہ بھی درست ہے کہ وہ پارلیمان میں علما کی نمائندگی بھی چاہتے تھے تا کہ اسلامی فقہ کے اصولوں پر بحث ومباحثے میں علما کی رائے پیش نظر رکھی جائے۔ وہ عام سوجھ بوجھ کے مسلمانوں کو بھی قانون سازی کے عمل میں شریک کرنے کے حق میں تھے اور اس طرح صرف علما کو اس امر کا مجاز خیال نہیں کرتے تھے کہ وہ اپنے جامد نظریات کو متحرک اور تغیر کے تقاضوں پر حاوی آنے دیں۔ اس نکتے کو پروفیسر محمد منور نے بھی اپنے مضمون 'اقبال اور اجتہاد' (مشمولہ 'برہان اقبال') میں تسلیم کیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ جس نکتہ پر پروفیسر محمد منوّر زیادہ زور دیتے ہیں۔ 'یعنی فقہ کو معاصر احوال پر منطبق ہونے کے لائق بنانا اجتہاد ہے' اسے مندرجہ ذیل شعر کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری قصۂ جدید و قدیم

ضیا گوکلپ کی نظم کے مندرجہ بالا مصرعوں کا مفہوم اتنا پیچیدہ نہیں کہ اقبال کے لیکچر میں اس نظم کے اقتباس کی ضرورت ایرانی آئین میں علما کے ویٹو پاور (veto power) کی مخالفت اور ترک پارلیمان کے حقِ اجتہاد کے حق میں واضح رائے سے یہ نتیجہ نکالا جا سکے کہ علامہ اقبال غیر مسلم اکثریتی ملک میں مسلم اقلیت کے لئے جمہوریت کو صائب نہ سمجھتے تھے۔ جب کہ وہ مسلم اکثریتی ملک میں جمہوریت کو باقی تمام نظاموں پر فوقیت دیتے تھے۔اس منطق سے اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن کیا ہماری دنیا میں نئے ممالک کی تشکیل میں (فی الوقت ۱۷۸ ممالک اقوام متحدہ کے ارکان ہیں) کارفرما دلائل، ہر ملک کی تشکیل کے حق میں ایک مستند تعریف (definition) کا درجہ نہیں رکھتے۔

علامہ اقبال ہندوستان میں جمہوریت کے خلاف اور ترکی میں جمہوریت کے حق میں تھے اور نہ صرف جمہوریت کے حق میں بلکہ علما کی طرف سے ترک پارلیمان کی قانون سازی میں ممکنہ رکاوٹوں کے آئینی حق کے بھی خلاف تھے۔یہ اور بات ہے کہ ترک پارلیمان نے علما کی نمائندگی کا اصول قابلِ اعتنا نہ سمجھا۔اقبال کے یہاں ہندوستان میں جمہوریت کی مخالفت مسلمانوں کے قومی وطن کے قیام کے پیش نظر تھی۔

شاید اسی موقع پر روایت پسندوں کی طرف سے یہ نکتہ اٹھایا جا سکتا ہے کہ اقبال 'رموزِ بے خودی' (۱۹۱۸ء) میں تقلیدِ اسلاف یا روایت کے حق میں تھے۔رموز کے فارسی اشعار کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے۔

مضمحل ہو جائے جب نظمِ حیات۔مسلکِ تقدیر ہے طاقت تری
ہے رہِ اسلاف جمعیت تری۔ مسلکِ تقلید ہے طاقت تیری

لیکن کیا اس نکتے کا یہ جواب نہیں ہوگا کہ اقبال کے لیکچرز کا مجموعہ بارہ سال بعد ۱۹۳۰ء میں شائع ہو گیا تھا اور اس عرصے میں دنیا بہت کچھ بدل چکی تھی اگر علامہ کی دو آراء میں زمانے کے فرق کو پیشِ نظر رکھا جائے تو پھر علامہ کی آراء میں 'فرق' کی بجائے 'نظرِ ثانی' کا عمل کارفرما نظر آئے گا اور اسے تضاد نہیں کہا جا سکتا۔کیا یہ بات درست نہیں ہے کہ علامہ ۱۹۱۰ء تک معروف معنوں میں

وحدت الوجود کے حامی تھے۔ وحدت الوجود کا نظریہ خواہ اسپنوزا یا شنکراچاریہ کے (ویدانتی) نقطۂ نظر سے پیش کیا گیا ہو یا ابن عربی کی طرف سے لیکن ۱۹۱۸ء سے ۱۹۳۸ء تک علامہ اقبال کے یہاں ایک بنیادی تبدیلی رونما ہوتی ہے اور وہ پیر رومی کے اسلامی نظریۂ وحدت الوجود کے حامی ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے 'شرح زبور عجم' میں خیال ظاہر کیا ہے، تو پھر اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ ۱۹۱۸ء کے بعد علامہ اقبال کے یہاں وحدت الوجود کا وہ تصور قابل اعتنا نہ رہا جو اس نظریے کا مؤید تھا کہ:

عشرت قطرہ ہے دریا میں فنا ہوجانا
درد کا حد سے گزرنا ہے دوا ہوجانا
(غالب)

دگر از شنکر و منصور کم گوئے
خدارا ہم براہ خویشتن جوئے
(اقبال)

بلکہ اقبال اپنے فلسفۂ خودی کی طرف آتے ہیں جس کے مطابق خودی کیا ہے، خدا ہے۔

اس تبدیلی کے بعد اقبال مسلسل 'پیامِ مشرق' (۱۹۲۳ء) سے لے کر 'ارمغان حجاز' (۱۹۳۸ء) تک جس تصور وحدت الوجود پر زور دے رہے ہیں وہ ویدانتی یا اسپنوزا کے تصور وحدت الوجود کی نفی ہے مثلاً 'پیامِ مشرق' میں ان کے درج ذیل اشعار:

کرا جوئی؟ چرا در پیچ و تابی
کہ او پیداست تو زیرِ نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی
تلاش خود کنی جز او نیابی

'زبورِ عجم' (۱۹۲۷ء) کے اشعار میں جاری وساری فکر کے ساتھ یک جان ہیں۔

در خاکدان ما گہر زندگی گم است
ایں گوہرے کہ گم شدہ ما ایم یا کہ اوست

اور یہی صورت حال 'ارمغان حجاز' (۱۹۳۸ء) میں جاری ہے:

زمیں و آسماں و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ہو نیست

شاید یہی وجہ تھی کہ اقبال نے اپنے لیکچرز میں سب سے اہم لیکچر 'اجتہاد فی الاسلام' کے خاتمے پر ضیا گوکلپ کی نظم کے اشعار کا انگریزی ترجمہ پیش کرتے وقت صرف ان اشعار کو پیش نظر رکھا ہے جن سے وہ متفق تھے۔ مثلاً آزادیٔ نسواں اور بعض دیگر معاملات کے متعلق ضیا گوکلپ کے نظریات سے علامہ اقبال متفق نہیں تھے اور شاید اسی لئے اقبال نے صرف ان اشعار کو پیش کیا ہے جنہیں وہ اپنے استدلال میں مدد ومعاون خیال کرتے تھے۔

میرا خیال ہے کہ اقبال شناسی کے لئے ضروری ہے کہ انہیں ایک ایسا جدید مفکر تسلیم کیا جائے کہ جس نے مسلم دنیا کے انحطاط کے اسباب پر غور کیا اور ۱۹۱۸ء میں مسلم دنیا اپنی تاریخ کے سب سے عذاب ناک دور سے گزر رہی تھی۔ یہ وہ دور تھا جب شاید ہی کوئی مسلم ملک صحیح معنوں میں آزاد اور مامون قرار دیا جا سکے۔ تو وہ سرسید کی طرح اس نتیجے پر پہنچے کہ مستقبل میں مذہب اور سائنس کے مابین خلیج کم سے کم تر ہوتی چلی جائے گی اور ایک وہ دور بھی آئے گا جب علم میں اضافہ معرفتِ الٰہی میں اضافہ متصور ہوا کرے گا نہ کہ اس سے متصادم اور متحارب۔۔ جب تک ہم علم کو کسی تہذیب کے ساتھ لازم وملزوم کرنے کے بجائے، بنی نوع انسان کی مشترک میراث تسلیم نہیں کریں گے علامہ اقبال کی فکر کے ساتھ انصاف نہیں کر پائیں گے ایک عالم گیر اور فزوں تر علمی میراث ہی 'اجتہاد فی الاسلام' کے مطلوب تغیر پذیر علم الکلام کی بنیاد بن سکتی ہے۔

(۱۹۹۹ـ۲۰۰۰ء)

حوالہ جات

۱) محمد سہیل عمر، 'خطباتِ اقبال نئے تناظر میں' (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۹۶ء)

۲) ایضاً، ص ص ۱۷۵ـ۱۹۵

۳) ایضاً، ص ص ۱۷۵، ۱۷۶

۴) ایضاً، ص ۱۸۲

5) Aziz Ahmed, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Karachi: Oxford University Press, 1970), p.205.

۶) ڈاکٹر حمید اللہ، 'عہدِ نبوی میں نظامِ حکمرانی' (حیدرآباد دکن، س۔ن)، ص ص ۱۷۴۔۱۷۵

۷) ڈاکٹر محمد اقبال، 'تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'، مترجم سید نذیر نیازی (لاہور: بزمِ اقبال، ۱۹۹۴ء)، ص ص ۲۲۷، ۲۲۸

۸) ایضاً، ص ۲۳۳

۹) ڈاکٹر صبحی محمصانی، 'فلسفۂ شریعتِ اسلام' (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۸۵ء)، ص ۲۴۱

۱۰) ایضاً، ص ص ۲۴۴ تا ۲۷۱

۱۱) ڈاکٹر محمد اقبال، 'تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'، بحوالۂ سابقہ، ص ص ۲۵۹۔۲۶۰

پندرہواں باب

اقبال۔ جہانِ دیگر

علامہ اقبال کے شارحین کی مجبوری یہ ہے کہ ان کا معاملہ ایک ایسے مفکّر سے آ پڑا ہے جو وقت کے سَیلِ بلاخیز سے پریشان اور آزردہ ہونے کے بجائے اُسے اپنی مضبوط گرفت سے باہر نکلنے نہیں دیتا۔ اقبال کی جملہ تحریروں میں حقیقت تک پہنچنے کے لیے معصومانہ تڑپ کا وفور موجزن نظر آتا ہے۔ بسا اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ہم اقبال کی فکر کے ارتقائی سفر میں تضادات پا کر حیران وششدر ہو جاتے ہیں لیکن جیسے ہی حیرانی حاوی ہونے لگتی ہے ہمیں کسی نہ کسی تحریر کے ذریعے 'حیرانی' کی گرہ کھلتی ہوئی نظر آنے لگتی ہے۔ مکاتیبِ اقبال شاعر اور مفکر اقبال کی الجھنوں کی تہہ تک رسائی میں اس حد تک معاون ہوتے ہیں کہ اقبالیات کے دلدادگان کے لئے غیر مطبوعہ خطوط کا ہر مجموعہ یا ان خطوط کے بارے میں ہر تحریر اقبال فہمی میں اضافے کا سبب بنتی ہے۔

فرید الحق صاحب نے 'اقبال۔۔ جہانِ دیگر' میں بعض ایسے خطوط پیش کر دیے ہیں جنہیں فکرِ اقبال کی تفہیم میں نمایاں اہمیت حاصل ہو سکے گی۔

فرید الحق صاحب پیشے کے لحاظ سے وکیل ہیں، مؤتمر عالم اسلامی پاکستان کے سکریٹری جنرل کے عہدے پر طویل عرصے تک فائز رہ چکے ہیں اور ملّی سیاست کے نشیب و فراز کے چشمِ دید گواہ ہیں۔ مولانا راغب احسن مرحوم اور علامہ اقبال کے مابین خصوصی رشتۂ موانست تھا۔ بعینہٖ مولانا راغب احسن مرحوم اور فرید الحق صاحب بھی ایک دوسرے کے ساتھ اس درجہ شیر وشکر ہوئے کہ انہوں نے اپنے نام اکابرِ برصغیر کے جملہ خطوط فرید الحق صاحب کے حوالے کرنے کی تاکید فرمائی۔ موجودہ مجموعۂ مکاتیب اسی رشتۂ موانست کا ثمرہ ہے اور یہ بڑی مسرت کی بات ہے کہ اس مجموعۂ مکاتیب کی اشاعت فکرِ اقبال کے بعض مفروضات کو قرار واقعی خدوخال عطا کر سکے گی۔

علامہ اقبال نے اپنے درجنوں ہم عصروں کے نام خطوط تحریر کیے جن میں قائداعظم، اکبرالہٰ آبادی، سید انور شاہ کشمیری، مولانا شیخ غلام قادر، مولانا گرامی، سید سلیمان ندوی، عبدالماجد دریا آبادی، خواجہ حسن نظامی، عبدالرحمٰن چغتائی، مس فارقوہرسن، پروفیسر عمرالدین، عطیہ بیگم، مہاراجہ کشن پرشاد، مولوی عبدالحق، صاحبزادہ آفتاب احمد خاں، میاں محمد شریف، جسٹس عبدالرشید، محمد دین فوق، رشید احمد صدیقی، سرراس مسعود، مولانا شوکت علی، خواجہ غلام السیدین، مسعود عالم ندوی، پروفیسر نکلسن، علامہ مصطفےٰ المراغی، چودھری نیاز علی، ذوقی، خان نیاز الدین، نذیر نیازی، شیخ عبداللہ، سراج الدین پال، اسلم جیراجپوری اور مولانا راغب احسن کے علاوہ متعدد دیگر حضرات شامل ہیں۔

'اقبال ۔۔ جہانِ دیگر' اس لحاظ سے اہم کتاب ہے کہ یہ اقبال اور مولانا راغب احسن کے مابین ۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۷ء تک کے عرصے پر محیط خط و کتابت کے ایک بڑے حصے کا احاطہ کرتی ہے۔ علامہ اقبال کے ساتھ جن دیگر حضرات کی مراسلت سامنے آچکی ہے اُن میں خان نیاز الدین، نذیر نیازی، عطیہ بیگم، قائداعظم، سرکشن پرشاد اور مولانا گرامی کے نام مکتوبات نے بوجوہ اہمیت پائی۔

میری ناقص رائے میں علامہ اقبال کے مکاتیب کے دس یا گیارہ مجموعے ترتیب دیئے جاچکے ہیں۔ 'اقبال ۔۔ جہانِ دیگر' اس لحاظ سے اہم مجموعۂ مکاتیب ہے کہ اقبال نے راغب احسن مرحوم کے نام بعض کلیدی اہمیت کے مکاتیب تحریر کیے جن سے علامہ اقبال اور مولانا راغب احسن کے مابین قریبی تعلقات کی نوعیت ہویدا ہوتی ہے۔ اس مجموعۂ مکاتیب میں بعض ایسے خطوط بھی شامل ہیں جن سے مولانا راغب احسن پر غیر معمولی اعتماد کا اظہار ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں بعض مسائل کے بارے میں علامہ اقبال کی مُبہم آراء زیادہ صراحت کے ساتھ بیان ہوئی ہیں۔ اس مجموعے میں کچھ ایسے مکاتیب بھی شامل ہیں جو کافی چونکا دینے والی تحریریں سمجھی جائیں گی۔ علامہ اقبال جیسے مفکر کی عظمت کا راز ہی یہ ہے کہ وہ بدلتے ہوئے حقائق سے بدکنے کے بجائے ان سے آنکھیں چار کرتے ہیں اور اپنے فیصلوں پر نظر ثانی کرتے ہوئے نہیں جھجکتے۔ اگر دیکھا جائے تو یہی وہ کمال ہے جس نے علامہ اقبال کے سیاسی فیصلوں کو بے پایاں اہمیت بخشی ہے۔

علامہ اقبال اپنے بہت سے ہم عصروں کے برخلاف زیادہ واقعیت پسند ثابت ہوئے

ہیں۔ وہ اپنے سابقہ خیالات کو محض اس سبب سے سینے سے لگائے نہیں پھرتے کہ وہ گذرے ہوئے وقت کے ساتھ ثابت قدم رہنا چاہتے ہیں۔ علامہ اقبال مستقبل کے ساتھ زیادہ بہتر طور پر معاملت کی اہمیت کے پیش نظر صحیح سے صحیح تر کی سمت گامزن رہتے ہیں۔ وہ بیک وقت موضوعیت پسند اور نتائجیت پسند (pragmatist) ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ دونوں اوصاف ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح چمٹے ہوئے ہیں کہ ایک وصف دوسرے وصف کا پردہ بن جاتا ہے۔ جب کوئی شخص علامہ اقبال پر تضادات کے الزامات لگاتا ہے تو وہ علامہ اقبال کے ارتقائی عمل اور اپنے فکری جمود میں یک گونہ مطابقت ڈھونڈنا چاہتا ہے۔ اگر معاملہ صرف یہیں تک محدود رہ سکتا تو کوئی مضائقہ نہ ہوتا لیکن بعض قارئین اپنے جمود یا فکری سانچوں سے علامہ اقبال کی متحرک فکر پر بند باندھنا چاہتے ہیں۔ افراد کے ساتھ اس نوع کے مذاق نے تاریخ کے ساتھ بھی یہی سلوک روا رکھنے کے رجحان کو اس درجہ تقویت دی ہے کہ اب روز بروز علامہ اقبال اور ان کے متعدد شارحین آنکھ مچولی کھیلتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ مثلاً علامہ اقبال کا ایک خط مورخہ ۶/مارچ ۱۹۳۴ء قدرے تعجب خیز معلوم ہوگا لیکن قائداعظم کے نام علامہ اقبال کے خطوط (ضمیمہ نمبر۳) بہت سی الجھنوں کو صاف کر دیتے ہیں۔

اس مجموعے میں شامل ہونے والے مکاتیب سے اندازہ لگایا جا سکے گا کہ علامہ اقبال نے روزنامہ 'اسٹار آف انڈیا' (کلکتہ) میں ایک انگریز ادیب ایڈورڈ تھامسن کے تبصرے کے بارے میں کس لئے وضاحت فرمائی تھی۔ (دیکھیے ضمیمہ ۲)

'اقبال۔۔ جہانِ دیگر' میں ۴۴ خطوط ہیں۔ جیسے ہی ہم اس مجموعے میں شامل پہلے خط کا مطالعہ کرتے ہیں ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال مولانا راغب احسن کے بارے میں کس درجہ سنجیدہ ہیں اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس سنجیدگی میں بھی اضافہ ہوتا چلا جا رہا ہے۔ جیسا کہ ہم واقف ہیں کہ جناب راغب احسن ان پرستارانِ اقبال میں سے تھے، جنہوں نے 'نیرنگِ خیال' کے 'اقبال نمبر' (۱۹۳۲ء) میں اقبال اکادمی کے قیام کی تجویز پیش کی تھی۔ ان کے خیال کے مطابق اس اکادمی کی 'اساسی وجہِ زیست اقبال کے کام اور پیام کی تفسیر و تبلیغ اور اس کے آثار واخبار کی جمع و ترتیب ہوگی اور مقصود عمومی اسلامی کلچر کی حفاظت وارتقا ہوگا۔' انہوں نے سوال کیا تھا کہ 'میں ملت اسلامیہ سے جس میں اقبال پیدا ہوا تھا یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ اس نے اپنے سرسید، قاسم، شبلی،

اجمل، جوہراور اقبال کے کام اور پیام کونسل در نسل قائم رکھنے، ان کو مستقل تحریکات بنانے اور اس مطلب کے لیے منظم ادارت کی بناڈالنے میں کچھ کیا ہے؟ حالانکہ اس کا دعویٰ ہے کہ وہ ایک عالمگیر ملّت ہے۔ انسانیت کا مداوا اور دُنیا کی تقدیر ہے۔'

افسوس کہ آج مولانا راغب احسن مرحوم کی یاد دھندلا سی گئی ہے۔ بہت کم حضرات واقف ہیں کہ وہ اس دہائی کے تیسرے اور چوتھے عشرے کے مُسلم برصغیر کے جوانوں کے محبوب رہنما تھے۔ وہ آل انڈیا مُسلم یوتھ لیگ (۱۹۳۱ء) کے بانی تھے۔ علاوہ ازیں وہ کلکتہ مسلم لیگ کے بانی ہونے کے ساتھ کل ہند جمعیت علماء اسلام (۱۹۴۵ء) کے بانی بھی تھے اور اپنی بے ریا اور مخلص خدمات کے سبب ہندوستان کی پارلیمنٹ کے ممبر بھی رہے۔ انہیں نہ صرف علامہ اقبال کا اعتماد حاصل تھا بلکہ وہ قائداعظم کے اعتماد پر بھی پورے اترے تھے۔ قائداعظم نے ایک موقع پر فرمایا تھا:

> 'لاکھوں لوگ ہیں جو میرے لیے سرگرمی سے کام کرتے ہیں لیکن ہندوستان کے طول وعرض میں مسلم لیگیوں میں صرف ایک راغب احسن ہیں جو اسلام اور پاکستان کے لئے اصول کی محبت میں مجھ پر بیباکی کے ساتھ تنقید کرنے کی جرأت کرتے ہیں۔ وہ تحریکِ پاکستان کے زندہ ضمیر ہیں۔ مجھے راغب احسن پر فخر ہے۔' (دہلی ۱۵رجون ۱۹۴۶ء)

افسوس کہ جب مولانا راغب احسن نے سات سال قبل، کراچی میں وفات پائی تو انہیں ایک بھولے بسرے زمانے کی یادگار بھی نہ سمجھا جا سکا۔

حسرت موہانی اور راغب احسن جیسے بااصول سیاستداں اب صرف مثالوں کے کام آتے ہیں اور بس۔ اگر مولانا راغب احسن مرحوم کے ساتھ سردمہری کے سلوک سے کوئی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے تو وہ صرف یہ کہ اب قومی خدمات کا اعتراف بھی دولت وحشمت کی بنیاد پر مضبوط تعلقاتِ عامہ کا رہینِ منت ہو کر رہ گیا ہے۔ افسوس کہ راغب احسن مرحوم کی موت ٹریفک حادثات میں مرنے والے گمنام شہریوں کی موت بن کر رہ گئی۔ فرید الحق صاحب قابل ستائش ہیں کہ انہوں نے مولانا راغب احسن مرحوم کے لئے روا رکھی جانے والی سردمہری کا اس طرح مذاق اڑانے کی ٹھانی کہ راغب احسن مرحوم کے نام علامہ اقبال کے گرانقدر خطوط کی یکجائی کا بیڑا اٹھایا۔ ہر چند کے مولانا راغب احسن مرحوم کے نام علامہ اقبال کے خطوط کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ بس

معاملہ ختم ہوا لیکن پھر بھی جو کچھ ہمارے مطالعے میں آ رہا ہے وہ بسا غنیمت ہے۔ کاش اس نوع کے مزید خطوط منظر عام پر آئیں اور ایک دور کی خالصتاً نجی (پرائیوٹ) مراسلت، اعلیٰ تر قومی مفادات میں، سب پر عیاں ہو جائے۔ کاش یہ خطوط مولانا راغب احسن کی زندگی ہی میں شائع ہو جاتے لیکن مولانا، اس درجہ بے لوث اور خوددار تھے کہ وہ ان خطوط کی اشاعت سے گریز کرتے رہے۔

بہر حال مولانا راغب احسن کے خطوط ہمارے سامنے ہیں اور یہ توقع کی جانی چاہیئے کہ ان خطوط کی مدد سے نہ صرف اقبال شناسی میں اضافہ ہوگا بلکہ اس کتاب کی طباعت کے بعد راغب احسن شناسی کی ابتدا ہوگی۔

یہ خطوط علامہ اقبال کی زندگی کے اہم دور سے متعلق ہیں۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں ۱۹۲۷ء برصغیر میں سائمن کمیشن کی آمد، ۱۹۲۸ء نہرو رپورٹ اور ۱۹۳۰ء۔۱۹۳۲ء گول میز کانفرنس، ۱۹۳۱ء آل پارٹیز مسلم کانفرنس اور ۱۹۳۲ء تیسری گول میز کانفرنس (اور 'جاوید نامہ' کی اشاعت) کے سال ہیں۔ علامہ اقبال ۱۹۳۳ء میں فرانس، ہسپانیہ اور افغانستان کے دورے پر تشریف لے گئے تھے۔ ۱۹۳۴ء کے اوائل (جنوری) سے علامہ اقبال کی طویل علالت کا آغاز ہوتا ہے۔ ۱۹۳۵ء میں 'بال جبریل' کی اشاعت عمل میں آئی۔ علامہ ۱۹۳۶ء میں برقی علاج کے لیے بھوپال تشریف لے جاتے ہیں۔ ۱۹۳۵ء برصغیر کے لئے نئے آئین کی منظوری کا سال بھی ہے۔ انہوں نے قائد اعظم کے نام ایک مکتوب میں (ضمیمہ نمبر۳) مسلم برصغیر کے سیاسی مستقبل کے بارے میں ایک لائحہ عمل بھی پیش کیا۔

علامہ اقبال کے لیے ۱۹۳۸ء آخری سال ثابت ہوا۔ مجھے توقع ہے کہ قارئین علامہ اقبال کے بارے میں ۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۸ء تک کے عرصے کے بارے میں مندرجہ بالا چند اشارات کو اپنے ذہنوں میں تازہ کریں گے۔ آخر ان خطوط سے بہرہ ور ہونے کا حق اس نسل کو بھی حاصل ہے جس کے لیے یہ معلومات کسی حد تک مفید ہو سکتی ہیں۔

مجھے احساس ہے کہ یہ معلومات ناکافی ہیں لیکن یہ معلومات ایک ایسا ڈھانچہ فراہم کرتی ہیں جس کی مدد سے ۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۸ء تک کے عرصے پر محیط خطوط میں مرقوم بعض نکات واضح ہو جاتے ہیں۔ علامہ اقبال اس عرصے میں سیاسی نوعیت کے سوالات کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ راؤنڈ ٹیبل کانفرنس سے ۱۹۳۵ء تک کے 'آئینِ نو' کے زمانے کے پس منظر میں اس نوع کے

سوالات خود بخود اہم ہو جاتے ہیں۔

علامہ اقبال ۱۵ر جنوری ۱۹۳۴ء کے خط میں کیا خوب لکھتے ہیں:

'دنیا اس وقت ایک نئی تشکیل کی محتاج ہے۔ جمہوریت فنا ہو رہی ہے سرمایہ داری کے خلاف ایک جہادِ عظیم ہو رہا ہے۔ تہذیب وتمدن بھی ایک کشمکش میں مبتلا ہے۔ ان حالات میں آپ کے خیال میں دنیا کی جدید تشکیل میں اسلام کیا مدد کر سکتا ہے۔ اس مبحث پر اپنے خیالات مفصل لکھئے گا۔'

مسلمانوں کے مابین سیاسی اختلافات کے بارے میں ایک مراسلہ (۹ر اگست ۱۹۳۴ء) میں لکھتے ہیں:

'میں خود ان سیاسی مسلمانوں کے ہاتھ سے نالاں ہوں۔ اس واسطے نہیں کہ ہر موقع پر انہوں نے میری مخالفت کی ہے بلکہ اس واسطے کہ اس کیریکٹر اور شہرت کے لوگ مسلمانوں میں کیوں پیدا ہوئے؟'

علامہ اقبال اسلام میں ملکیت کے مضمون کی بابت ۱۱ر ستمبر ۱۹۳۴ء کے مراسلے میں رقم طراز ہیں:

'اسلام کے نزدیک ملکیت صرف اللہ کی ہے۔ مسلمان صرف اس چیز کا امین ہے جو اس کے سپرد کی گئی ہے۔ میری رائے میں اگر کوئی مسلمان اپنی پرائیویٹ زمین وغیرہ کا غلط استعمال کرے تو حاکمیتِ اسلامیہ کا حق ہے کہ وہ اس سے باز پرس کرے۔ اسلام کے معاشی نظام کی طرف کسی نے (شاید سوائے شاہ ولی اللہ کے) توجہ نہیں کی۔ اب اس زمانہ میں معاشرتی نظامِ اسلام کی تفصیلات کی ضرورت ہے کیونکہ لوگ موجودہ زمانے کے اقتصادی سوالات کی وجہ سے عقائد مابعدالطبیعات میں دلچسپی نہیں لیتے۔ بحیثیت مذہب کے اسلام کی کامیابی کا دارومدار اس پر ہے کہ اس کے معاشرتی نظام کی افضلیت زمانۂ حال کے نظاموں پر ثابت کی جائے۔ یورپ اور اسلام کی رقابت ہمیشہ رہی ہے۔ مگر اس سے پہلے اس کا انتہائی نقطہ حروب جلیہ تھا۔ اب یورپ اور اسلام کی جنگ تلواروں کی نہیں

بلکہ معاشرت کے تقاضوں کی ہوگی۔'

اس مجموعے میں ایک تاریخی خط بھی شامل ہے جس میں علامہ اقبال نے 'پاکستان اسکیم' کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ علامہ اقبال نے اس مراسلے میں چودھری رحمت علی کی 'پاکستان اسکیم' سے لاتعلقی کا اظہار کیا ہے۔ عجیب بات ہے کہ علامہ اقبال ایک طرف ۱۹۳۰ء کے تاریخی خطبۂ الہ آباد کی وجہ سے یاد کئے جاتے ہیں اور دوسری طرف قائداعظم کے نام ۱۹۳۷ء کے اہم تاریخی مراسلے کے لئے بھی۔ تاہم علامہ اقبال ۱۹۳۴ء میں مولانا راغب احسن کے نام اپنے تاریخی مراسلے میں ایک مختلف مؤقف اختیار کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ (چونکہ اقبال اس اسکیم کو غیر منطقی اور ناقابل عمل سمجھتے تھے۔) بہرحال تاریخ کے طلبا کے لئے حقائق 'مقدس' ہونے چاہئیں تاہم حقائق کی تاویل آزادانہ طور پر کی جانی چاہیے۔

علامہ اقبال کے لئے ہمارے دلوں میں موجزن احترام کا تقاضا ہے کہ ہم ان کے ذہنی ارتقاء کا کماحقہٗ ساتھ دیں۔ نامکمل دائروں کی تخلیقی طور پر تکمیل اپنی جگہ بجا مشغلہ ہے۔ گشٹالسٹ نفسیات کا بنیادی مسئلہ یہی ہے۔ لیکن معروضی تاریخی مطالعہ ہمارے تعصبات اور خواہشات کے لیے گنجائشیں نکالنے کے خلاف ہے۔ اقبال کی عظمت کا تقاضا ہے کہ ہم ان کی فکر کے ارتقائی عمل کے ساتھ انصاف کریں۔ علامہ اقبال بہرصورت ایک عظیم مفکر ہیں۔ لیکن وہ بھی ایک انسان تھے۔ سیدھی اور منحنی سطریں کھینچ سکتے تھے۔ ان کی بڑائی کا اصل سبب بھی یہی ہے کہ انہوں نے واقعتہً ایک ایسا معرکہ سر کیا کہ ڈاکٹر علی شریعتی مرحوم نے انہیں اسلامک دنیا کا عظیم ترین فلسفی قرار دیا۔ ڈاکٹر شریعتی کی تصنیف 'ما و اقبال'۔ فکر اقبال اور ایرانی انقلاب کے باہمی تعمّل کی کلیدی کتاب ہے۔ اقبال زندہ ہیں اور وہ زندہ رہیں گے۔ 'اقبال۔۔ جہانِ دیگر' بھی ایک زندہ کتاب ثابت ہوگی۔ کم از کم اس وجہ سے بھی کہ اس کتاب میں ایک ایسا مراسلہ موجود ہے جو اقبال فہمی کو صحیح خطوط پر استوار کرنے میں معاون ثابت ہوگا۔

کیا عجب ہے کہ جب قائداعظم نے مکاتیبِ اقبال (۱۹۴۱ء) کے پیش لفظ میں یہ لہجہ اختیار کیا ہو تو اس کے پس پشت کچھ ضروری تاریخی وجوہات کارفرما ہوں گی۔ قائداعظم لکھتے ہیں:

'مسلم لیگ کی یہ بڑی کامیابی تھی کہ اس کی رہنمائی (مسلمانوں کے)
اکثریت و اقلیت دونوں طرح کے صوبوں نے بالآخر قبول کی۔ اس کام کی

انجام دہی میں سر محمد اقبال کا بہت نمایاں حصہ تھا۔ اگر چہ اس وقت یہ بات
عام طور پر لوگوں کو معلوم نہیں تھی۔۔۔'

کیا قائد اعظم نے اس تحریر میں ایک اہم بات کہی ہے؟ جی ہاں۔

مجھے یقین ہے کہ فرید الحق صاحب کی پُر خلوص کاوش اقبالیات میں اہم اضافہ تصوّر کی جائے گی۔ یہ مجموعۂ مکاتیب ایک تاریخی دستاویز ہے۔۔ 'جہانِ دیگر' کا عنوان، غالباً اسی ایقان کا پروردہ ہے۔

دیباچہ 'جہانِ دیگر' (۱۹۸۳) مؤلفہ محمد فرید الحق

اقبال اور فیض۔ حُسن وبصیرت کے داعی

نومبر، علامہ اقبال کی ولادت اور فیض احمد فیض کی رحلت کا مہینہ ہے۔'افکار' نے اس سے قبل بھی ان دو بڑے شاعروں کی بابت نومبر کے حوالے سے گفتگو کی تھی اور اس طرح بعض ایسے رویوں کی نشاندہی کی تھی جو سب پر روشن ہے، لیکن بعض ا وقات ان رویوں کے بارے میں synthesis تک رسائی زیادہ اہم بات ہو جاتی ہے۔اقبال نے اُردو غزل کو بہت کچھ دیا۔غزل بجائے خود ایک ایسی صنفِ سخن ہے کہ اس کے ذریعے اُردو زبان کی بہترین روایت پر گفتگو لابدی ہو جاتی ہے۔اقبال نے غزل میں جس طرح نو کی بنیاد ڈالی تھی وہ میرے خیال میں اپنی مثال آپ تھی۔اقبال نے غزل کو ایک ایسے طاقتور جذبے سے روشناس کرایا جو صرف ایسے عاشق کا خاصہ ہو سکتا تھا جس کا عشق برصغیر کی مخصوص صورت حال پر نظریاتی حکم لگانے پر زور دیتا ہے۔اقبال نے صرف علامتوں اور توسیع شدہ استعاروں کی مدد سے یہ عندیہ دیا کہ وہ راویت سے یکسر باہر نہیں ہیں، لیکن اقبال کی غزل کا مخصوص لحن اور مخصوص Cosmos ہے اور وہ اس کی بلندیوں پر ایک کوہ پیما کی طرح بڑھے چلے جاتے ہیں اور یہ قطعی طور پر بھول جاتے ہیں کہ روایتی غزل نے عشق کی سرشاری اور غم کی گھلاوٹ سے جو آمیزہ وضع کیا تھا وہ اس سے ذاتی نوعیت کی معاملہ بندی کے بجائے اجتماعی بلکہ ملّی احساس کے ادراک پر زور دینا چاہتے ہیں۔اقبال کی غزل حقیقتاً ہماری مجموعی صورت حال کی معاملہ شناس نظر آتی ہے۔یوں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنی غزل اور نظم میں مضامین کی حد تک کوئی فرق روا نہیں رکھا۔یہ ضرور ہے کہ غزل بہر طور غزل ہی ہوتی ہے اور اقبال کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے قومی اور ملّی ابتلا پر ذاتی احساس کے بیان میں بھی اجتماعی حوالے

ہی کوملحوظِ خاطر رکھا۔اقبال نے واقعتاً اس باب میں ایک مجتہد کا کردار ادا کیا ہے۔اُردو غزل میں یہ طرحِ نو زیادہ عرصے نہ چل سکی جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ بعد کے شعرا کے یہاں وہ جذبہ مفقود تھا جو اقبال کی زندگی کا محور تھا۔اقبال نے اسی جذبے سے جب 'اسرارِ خودی' تصنیف کی تو پیر رومی رحمتہ اللہ علیہ کے آہنگ کی یاد تازہ ہوگئی اور جب وہ 'رموزِ بے خودی' کی جانب آئے تو یوں لگا جیسے چڑھتا دریا اتر رہا ہو۔

فیض احمد فیض نے اقبال سے بہت کچھ اکتساب کیا۔فیض کا عنفوانِ شباب اقبال ہی کے دور میں گزرا۔انہیں علم تھا کہ اقبال کی ذات میں مسلم ہندوستان کو ایک ایسا حدی خواں مل گیا ہے جو صدیوں کی خوابیدہ جمعیت کے جمود کو للکار رہا ہے۔اقبال نے مسلم ہندوستان کی سائیکی میں مرد بیمار کے بے جا فخر و مباہات کا دور دورہ دیکھا۔انہیں کچھ یوں لگا کہ جیسے مسلم ہندوستان حال اور مستقبل سے بے خبر ہو چکا ہو اور محض اپنے اجداد کے شاندار ماضی ہی کی مالا جپ رہا ہو جو دراصل بادشاہوں کا ماضی تھا اور جس ماضی میں شرفِ انسانیت جیسے اعلیٰ جذبے کے لیے زیادہ دخل نہ تھا۔اقبال نے مغرب سے کم از کم اس قدر ضرور سیکھا تھا کہ قوانین قدرت کی دریافت اور ایجاد میں بیّن فرق ہے۔قوانین موجود ہوتے ہیں۔ان پر پردۂ اخفا پڑا ہوتا ہے اور صاحبانِ فکر و نظر اور تحقیق کا صرف ایک ہی کمال ہوتا ہے کہ وہ ان قوانین کی بنیادیں تلاش کریں اور ایک قانون کا دوسرے قانون کے ساتھ ربط ثابت کریں اور اس طرح اپنے دائرۂ معرفت کی توسیع کرتے چلے جائیں کہ یہی توسیع دین اور دنیوی نظریے کی اصل روح ہوتی ہے۔کوئی دین اور نظریہ صرف اسی وقت پامال ہوتا ہے جب اس کی عہد بہ عہد توسیع سے منہ نہ موڑ لیا گیا ہو۔فیض، اقبال کے اس تجزیے سے پوری طرح متفق تھے۔وہ اپنی جوانی میں جن خیالات کو بر بنائے تحریک قبول کر چکے تھے ان خیالات کا دائرہ بھی حال اور مستقبل آفرینی سے علاقہ رکھتا تھا۔ماضی سے تعرّض ممکن نہیں ہوسکتا، لیکن جدلیات کے عام قانون کے تحت ہمارے حال میں ماضی کا صرف اسی قدر حصہ شامل ہوسکتا ہے جو حال سے مطابقت رکھتا ہو۔جس طرح جیٹ ایج (Jet age) میں بیل گاڑی سے سفر تفریح یا مجبوری کا تقاضا ہوسکتا ہے، عقل و فراست کا نہیں۔بعینہٖ آج کے دور میں بطلیموسی کائنات کی صداقتوں پر اصرار کرنا دانشِ حاضر کو منہ چڑانے کے مترادف ہے۔فیض اور اقبال کے مابین ذہنی مطابقت دراصل ایک بڑے فکری دائرے کے ساتھ وابستگی سے پیدا ہوتی ہے جس کے بارے میں

خلیفہ عبدالحکیم اور بعض ترقی پسند نقادوں نے بڑی سیر حاصل بحثیں کی ہیں۔ میں اس مختصر سی تحریر میں اقبال اور فیض کے مشترک ترقی پسندانہ نقطۂ نظر پر گفتگو کرنے سے عمداً گریز کر رہا ہوں اور صرف اس مشترک ذہنی پس منظر کے اثرات کی جانب اشارہ کرنا چاہتا ہوں جنھوں نے فیض کی غزل پر اثرات مرتب کیے۔ فیض احمد فیض کی ابتدائی غزلوں میں داغ اور میر کے اثرات نمایاں ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ نوجوان فیض مغرب کی عشقیہ شاعری سے اپنے دور کی صداقت کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، لیکن فیض کی تقسیمِ برصغیر کے بعد کی غزلیں زیادہ سیاسی یا پھر بعض نقادوں کے خیال میں معروضی موضوعیت میں ڈوبی ہوئی ہیں۔ ایک ایسے سماج میں جو تھک ہار کر بیٹھ چکا ہو عشق جیسے جذبے میں بھی سماجی اور معاشی مجبوریوں کا گزر ہو جاتا ہے۔ فیض کا عشق ان کے عالمی نقطۂ نظر ہی کا عکاس ہے۔ اقبال کا عشق بھی ہندوپاک کی ملت مسلمہ کا درد لیے ہوئے ہے۔ فیض نے اپنے درد کو ملّت مسلمہ تک محدود نہ رکھا بلکہ اسے پورے عالم انسانیت کا درد بنا کر پیش کیا اور یہ ایک طرح سے طرح اقبال میں، جو خود اقبال کے لیے طرحِ نو تھی، اضافہ ہے۔ یہ اضافہ اس قدر مہتم بالشان ہے کہ ہم فیض کی قلمرو میں غزل کے تمام تر روایتی لوازمات کے باوجود حسینہ کے بجائے حُسن سے محبت کرتے ہیں۔ عاشق کے بجائے عشق اور نظریات کے induction کے بجائے نظریے سے۔ اگر بہ نظرِ غائر مطالعہ کیا جائے تو یوں لگتا ہے کہ جیسے فیض محبت کرنے کے بجائے محبت کروانا چاہتے ہیں۔ وہ ہماری توجہ احساسات اور جذبات سے ان گوشوں کی جانب متوجہ کرانا چاہتے ہیں جو نو آبادیاتی دور کی طویل عمل داری میں پس چکے تھے۔ فرانز فینن (Frantz Fannon) نے نو آبادیاتی دور کی سب سے بڑی برائی یہ بتائی کہ اس دور میں محکوم سماج کے لوگ اپنی فکری روایت کے ایک ایسے حصے سے پیار کرنے لگتے ہیں جو انہیں دعوتِ عمل دینے کے بجائے خوابِ خرگوش میں مبتلا کر دینے پر تُلا ہوا ہوتا ہے۔ نو آبادیاتی نظام اقبال اور فیض دونوں کے لیے یکساں طور پر قابلِ مذمت تھا۔ اقبال نے احساسِ مذمت کے ساتھ ماضی کے 'شاندار' جھروکوں میں جھانک کر دیکھنا چاہا۔ وہ ٹیپو سلطان کی شکل میں

ترکش مارا خدنگِ آخریں

کی علامت تک آتے ہیں جب کہ فیض نے نو آبادیاتی دور سے گلوخلاصی کو بھی 'یہ داغ داغ اجالا یہ شب گزیدہ سحر' کہا اور اس طرح انہوں نے آزادی کو آزادیٔ موہوم قرار دیا۔ دونوں شعرا اپنی اپنی

جگہ درست ہیں۔ فیض نے نوآبادیاتی دور کے خاتمے کے بعد دیسی آقاؤں کے ہاتھوں 'آزادی' کی جس طرح درگت بنتے دیکھی اسکے بعد یہ خیال ظاہر کیا کہ نوآبادیاتی دور سے گلوخلاصی نوآزاد سماجوں میں صفاتی تبدیلیاں پیدا کرنے میں ناکام رہی ہے۔ فیض کی غزلوں میں بھی یہ احساس کچھ اس انداز سے بار بار نمایاں ہوتا ہے کہ ہم اُسے عصری سیاسی شعور کا لازمہ ہی قرار دے سکتے ہیں، لیکن ظاہری فرق کے باوجود اقبال اور فیض کی غزلیہ شاعری میں محبت کرنے والا دل ابنائے وطن کی ہزیمتوں اور آرزوؤں پر یکساں طور پر ملول اور شاداں ہوتا ہے اور اس طرح یہ دونوں شعرا غم جاناں کو غم روزگار میں بدل کر رکھ دیتے ہیں۔

نومبر دراصل غمِ جاناں کو غم روزگار میں بدلنے کا ایک ایسا دورانیہ ہے جس نے اردو کے متعدد شعرا میں ایک نئی بصیرت اور حُسن پیدا کیا ہے۔

(۱۹۸۷ء)

ضمیمہ نمبر ا

علامہ اقبال کا خطبۂ صدارت

اجلاس مسلم لیگ الہ آباد ۔ ۱۹۳۰ء

اس وقت جب کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی سیاسی فکر و حیات کا انتہائی نازک مرحلہ درپیش ہے آپ نے مجھے کل ہند مسلم لیگ کے اس اجلاس کی صدارت کا اعزاز بخشا ہے۔ اس عزت افزائی کے لیے میں آپ کا ممنون ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ اس وقت یہاں ایسے بہت سے مقتدر حضرات تشریف رکھتے ہیں جن کا سیاسی تجربہ مجھ سے کہیں زیادہ ہے اور جن کی معاملہ فہمی کا میں خلوص دل سے قائل ہوں۔ آج یہ سب حضرات جن مسائل کا فیصلہ کرنے کے لیے یہاں جمع ہوئے ہیں ان کی راہنمائی کا اگر میں دعویٰ کروں تو یہ بڑی گستاخی ہوگی۔ حضرات! میں نہ تو کسی جماعت کا قائد یا راہنما ہوں اور نہ کسی جماعت کا پیرو۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اسلام، اس کی فقہ، اس کی سیاست، ثقافت، تاریخ اور اس کے ادب کا نہایت قریبی نظر سے مطالعہ کرنے میں عمر کا بیشتر حصہ میں نے صرف کیا ہے۔ اسلام کی تعلیمات کی روح سے میں اس طرح متواتر وابستہ رہا ہوں جیسا کہ وہ عہد بہ عہد اپنا اظہار کرتی رہی ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس بات نے مجھ میں ایک بصیرت پیدا کردی ہے کہ اسلام ایک عظیم عالمی حقیقت کے طور پر کیا حیثیت رکھتا ہے؟ اب اس بصیرت کی قدر و قیمت اور اہمیت کیا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ مسلمانانِ ہند بہرحال روح اسلام کو برقرار رکھنے پر مصر ہیں لہذا میں آپ کو یہ نہیں سمجھاؤں گا کہ آپ کیا کیا فیصلے کریں بلکہ میں آپ کے ضمیر و احساس میں ان بنیادی اصولوں کی روح بیدار کرنے کی کوشش کروں گا جس کی روشنی میں آپ کو یہ فیصلے کرنے چاہئیں۔

اس مقصد کے تحت یہ ناچیز کوشش حاضر ہے۔

اسلام اور قومیت

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اگر اسلام کو ایک اخلاقی نصب العین تسلیم کیا جائے جس میں

ایک نوع کی سیاسی زندگی بھی شامل ہے تو اس نے ہندوستان کے مسلمانوں کی زندگی کی تاریخ میں بڑا اہم کردار ادا کیا ہے۔ خصوصاً اخلاقی روح اس میں جاری و کارفرما رہتی ہے۔ اسی چیز نے وہ اساسی اور بنیادی جذبات و احساسات عطا کیے اور جو بتدریج منتشر افراد اور گروہوں کو آپس میں مربوط اور متحد کر دیتے ہیں اور آخر کار یہ ایک قوم کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جو الگ ممتاز اور منفرد ہوتی ہے۔ جس کے افراد میں ایک اپنا ہی شعورِ اخلاق ہوتا ہے۔ اس میں مبالغہ نہ سمجھئے کہ دنیا میں شاید سرزمین ہند ہی ایسی جگہ تھی جہاں اسلام نے وحدتِ آدم پیدا کرنے کا سب سے بہتر کردار ادا کیا ہے۔ دوسرے ممالک کی طرح ہندوستان میں بھی اسلام بحیثیت ایک معاشرے کے اسی روح ثقافت سے سرشار رہا جسے ایک خاص اخلاقی تصورِ حیات سے فیضان حاصل ہوتا ہے۔ میرے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ مسلمان معاشرے میں ایک بڑی قابلِ لحاظ یکسانیت اور اندرونی وحدت پائی جاتی ہے اور یہ دراصل تہذیب اسلام سے وابستہ قوانین اور اداروں کا نتیجہ ہے مگر اس وقت یورپی افکارِ سیاست بڑی تیزی کے ساتھ نہ صرف ہندوستان کی موجودہ نسل کے مسلمانوں پر چھائے جا رہے ہیں بلکہ دوسرے اسلامی ملکوں میں بھی یہی ہو رہا ہے۔ ہماری نوجوان نسل بیتاب نظر آتی ہے کہ وہ ان افکار کو اپنی زندگی کی روحِ عمل بنائیں مگر وہ ناقدانہ نظر نہیں ڈالتے کہ آیا وہ کیا حالات تھے جن کے تحت ان افکار نے یورپ میں نشوونما پائی تھی۔

یورپ میں عیسائیت کو صرف ایک خانقاہی اور رہبانی نظام سمجھا جاتا تھا جو آخر کار وسیع کلیسائی نظام کی صورت اختیار کر گیا۔ لوتھر نے جو احتجاج کیا وہ دراصل اس نظامِ کلیسا کے خلاف ہی تھا یعنی کسی طرز کے لادینی سیاسی نظام سے اسے کسی قسم کا تعرض نہ تھا کیونکہ اُس کی بنیادی وجہ یہی تھی کہ اُس وقت مسیحیت میں کوئی نظامِ سیاست سرے سے موجود ہی نہ تھا اور یوں لوتھر اس نظام کے خلاف احتجاج کرنے میں بالکل حق بجانب تھا۔ گو ذاتی طور پر میں سمجھتا ہوں کہ خود لوتھر کو بھی اس بات کا احساس نہ تھا کہ جن مخصوص حالات نے اس کی تحریک کا آغاز کیا تھا اس کا آخری نتیجہ یہی نکلے گا کہ حضرت عیسیٰ کے عالم گیر نظامِ اخلاق کی بجائے مغرب میں خاص خاص اقوام سے متعلق بے شمار اخلاقی نظام وجود میں آ جائیں گے اور وہ بڑے ہی تنگ دائروں میں گھرے ہوں گے۔ روسو اور لوتھر وغیرہ نے ذہنی تحریک شروع کی اس نے وحدت کو توڑ پھوڑ کر غیر مربوط اور منتشر کثرت کا روپ اختیار کر لیا۔ ہندی انسان 'قوم' کی تنگنائے میں آ کر گھر گیا اور اس کا مطمحِ نظر صرف 'قومی'

رہ گیا۔ اب اسے ایک اور زیادہ حقیقی اساس کی ضرورت لاحق ہوئی جیسے کہ وطن کا تصور اور پھر مختلف سیاسی نظامات نے اسے جذبۂ قومیت میں گھیر لیا اور وہ یہ سمجھنے لگا کہ سیاسی وحدت واتفاق کا سر چشمہ حدودِ وطن کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اب اگر آپ بات یہاں سے شروع کریں کہ مذہب کا تعلق مکمل طور پر صرف آخرت سے ہے اور دنیا سے اس کا کوئی تعلق نہیں تو پھر مسیحیت کے ساتھ یورپ میں جو کچھ ہوا وہ قدرتی تھا۔ اب ہوا یہ ہے کہ وہاں حضرت عیسیٰؑ کے عالم گیر نظام اخلاق کی بجائے قومی ووطنی نظام ہائے اخلاق وسیاست پیدا ہو چکے ہیں۔ لہٰذا اہل مغرب اسی نتیجے پر پہنچ سکتے تھے کہ دین و مذہب کا معاملہ انسان کا اپنا ایک ذاتی معاملہ ہے اور اس کا معاملات دنیا سے کوئی تعلق نہیں مگر اسلام کی رو سے خدا اور کائنات، روح اور مادہ، کلیسا اور ریاست ایک ہی کُل کے جُزو ہیں اور ایک دوسرے سے پیوست۔ اسلام یہ نہیں کہتا کہ انسان آلائشوں سے لبریز اور ناپاک دنیا کا کوئی باشندہ ہے اور وہ کسی دوسری دنیا کی خاطر اسے ترک کر دے جہاں روح رہتی ہے۔ اسلام کے نزدیک مادہ روح کا وہ روپ ہے جو قیدِ مکان و زماں میں گھرا ہوا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ روح اور مادے کی ثنویت کا تصور اہل مغرب نے بغیر کسی اختلاف کے ماضی سے لیا ہے۔ اوّلاً جو غلطی ہوگئی وہ ہوگئی۔ اب اس عقیدے کے بہترین مفکر بھی اس کی خرابی کو ماننے لگے ہیں مگر ان کے سیاست داں ابھی تک اس پر مصر ہیں کہ ساری دنیا اس کو ایک ناقابل تردید حقیقت کے طور پر تسلیم کر لے۔ دین اور دنیا کا یہ فرق، روحانی اور دنیاوی زندگی کا یہ غلط امتیاز ہی دراصل اس بات کی وجہ ہے کہ مغرب کے سیاسی اور مذہبی افکار متاثر ہوئے اور یورپ کی عیسائی ریاستوں کی زندگی سے دین عیسوی تقریباً خارج ہوگیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایسی ریاستیں وجود میں آ گئیں جو منتشر، متفرق اور بے ربط ہیں اور ان پر جذبۂ انسانیت حاوی نہیں بلکہ قومی اغراض ومقاصد کا تسلّط ہے۔

آج یہی سلطنتیں ہیں جو ایک وفاق یا اتحاد یورپ کا خواب دیکھ رہی ہیں۔ حالانکہ خود انہوں نے مسیحیت کے اخلاقی ومذہبی عقائد کو پیروں تلے روندا تھا۔ یعنی نظامِ کلیسائے عیسوی نے انہیں جو اتحاد ابتدا سے ہی دیا تھا اسے حضرت مسیح کے عالم گیر تصورِ اخوتِ انسانی کے تحت مرتّب کرنے اور مضبوط بنانے کے بجائے انہوں نے لوتھر کے زیر اثر آ کر اسے بھی تباہ کر دیا۔ بہر حال دنیائے اسلام میں کسی لوتھر کا ظہور ممکن نہیں کیونکہ اس میں کوئی نظام کلیسا ہے ہی نہیں جیسا کہ قرونِ وسطیٰ میں مسیحی دنیا میں موجود تھا اور جسے تباہ کر دینے والے کی ضرورت بھی پیش آئے۔ دنیائے

اسلام کے پاس ایک ایسا نظامِ سیاست ہے جس کا سرچشمہ وحی اور تنزیل ہے اگرچہ یہ دوسری بات ہے کہ ہمارے اہل فقہہ دورِ حاضر کے تقاضوں سے بیگانہ ہیں اور ان کا عصری زندگی سے کوئی تعلق نہیں رہا حالانکہ اس بات کی بڑی ضرورت ہے کہ اس وقت کے تقاضوں کے مطابق ان قوانین کو تازہ تربیت اور استحکام بخشا جائے۔ میں اس سلسلے میں کچھ نہیں کہہ سکتا کہ ملّت اسلامیہ میں تصور قومیت کا کیا انجام ہوگا یعنی یہ کہ اسلام اس تصور کو اپنے میں جذب کر کے اسے ایسی تبدیلی عطا کردے گا جیسا کہ اس سے قبل اس نے اس سے بالکل مختلف تصورات کی ترکیب و نوعیت کو یکسر بدل دیا تھا۔ کچھ دن ہوئے لائیڈن (ہالینڈ) کے پروفیسر وینسنک نے مجھے ایک خط تحریر کیا تھا:

'مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اس وقت ایک ایسے نازک دور سے گزر رہا ہے جس سے مسیحیت ایک صدی سے زائد عرصے سے گزر رہی ہے۔ اصل مشکل یہاں پیش آتی ہے کہ جب بہت سے فرسودہ تصورات کو خیر باد کہنا پڑے گا تو مذہب کی بنیادوں کو کس طرح بچایا جائے گا اور مسیحیت کے لئے اس کا کیا نتیجہ نکلے گا، وہ میں بمشکل ہی بتا سکتا ہوں اور اسلام کے معاملے میں تو اس سے بھی کم۔'

اس وقت کے مسلمانوں میں قوم و وطن کے تصور نے نسل و خون کے امتیاز کو ہوا دے رکھی ہے اور اس طرح عملاً یہ بات اسلام کے انسانیت نواز مقصد کو متاثر کر رہی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ نسلی احساسات ایسے معیاروں کو پرورش کریں جو اسلام کی روح و مقصد سے مختلف ہی نہیں بلکہ مکمل طور پر متضاد ہوں۔

مجھے امید ہے کہ آپ حضرات ایک خالص علمی بحث کے چھیڑنے پر مجھے معاف فرمائیں گے لیکن آپ نے آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس سے خطاب کرنے کے لیے آج جس شخص کا انتخاب کیا ہے وہ اسلام کے ایک فعال اور زندہ قوت ہونے کی طرف سے قطعی مایوس نہیں ہے۔ یہ قوت انسان کو جغرافیائی حدود کے نصب العین سے نجات دلا سکتی ہے اور اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ مذہب ہی ایسی قوت ہے جو فرد اور ریاست دونوں کی زندگی میں زبردست اہمیت کی حامل ہے۔ اسے اس بات پر بھی یقین کامل ہے کہ اسلام خود ایک تقدیر محکم ہے جو کسی اور تقدیر سے کبھی زک نہ اٹھائے گا۔ جس شخص کے عقائد یہ ہوں وہ مسائل حاضرہ کو پھر اپنے ہی نقطۂ نظر سے دیکھے

گا۔

آپ یہ بھی نہ سمجھئے کہ میں نے جس مسئلے کی طرف اشارہ کیا ہے وہ محض نظری مسئلہ ہے۔ یہ تو ایک زندہ اور عملی سوال ہے جو اسلام کے تانے بانے پر اثر انداز ہوتا ہے کیونکہ وہ نام ہے ایک طرزِ زیست اور مسلک کا اور اس کے حل پر ہی یہ بات منحصر ہے کہ مستقبل میں آپ کا ثقافتی وجود کیا حیثیت اختیار کرتا ہے۔ آج ہمیں جو سخت مراحل درپیش ہیں، ہماری تاریخ میں ایسے مراحل کبھی پیش نہ آئے تھے۔

ہر قوم کو یہ تو حق حاصل ہے کہ وہ اپنے معاشرتی ڈھانچے کے اصولوں میں ترمیم کرے، نئی تاویل پیش کرے یا یکسر اسے رد ہی کردے۔ مگر ایسا نیا تجربہ کرنے سے قبل یہ دیکھنا بھی بڑا ضروری ہے کہ وہ کیا کر رہی ہے۔ میں اس غلط فہمی کو بھی دور کر دینا چاہتا ہوں کہ میرا ارادہ یہ نہیں ہے کہ جو لوگ مختلف رائے رکھتے ہیں ان سے کوئی مناقشہ کروں۔ حضرات! یہ اجتماع مسلمانوں کا ہے اور مجھے پختہ یقین ہے کہ آپ سچے دل سے اسلام کی تعلیمات ونظریات پر قائم رہنے کے خواہاں ہیں۔ میرا مقصد صرف یہ ہے کہ موجودہ صورت حال کے بارے میں اپنے خیالات جنہیں میں درست اور مناسب سمجھتا ہوں انہیں جوں کا توں آپ کے سامنے پیش کردوں تاکہ اپنی بصیرت کے مطابق آپ کی سیاسی راہوں کو کسی قدر روشنی مہیا کرسکوں۔

تو پھر اصل مسئلہ کیا ہے اور اس کے مضمرات کیا ہیں؟ کیا دین ومذہب فرد کا ذاتی معاملہ ہوتا ہے؟ ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی حیثیت سے کیا آپ دنیائے اسلام میں اپنے دین کا بھی وہی حشر دیکھنا چاہتے ہیں جو یورپ میں مسیحیت کا ہوا ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ہم اسلام کو بطور ایک اخلاقی تصوّرِ حیات کے تو برقرار رکھیں لیکن اس کے نظامِ سیاست میں قومی نظاماتِ سیاست کو اختیار کرلیں جن میں دینی رجحان اور مسلک کو کسی قسم کا کردار ادا کرنے کی اجازت ہی نہیں ہوتی؟ یہاں ہندوستان میں یہ مسئلہ اور بھی زیادہ اہمیت اختیار کر جاتا ہے جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں یہ تصوّر کہ مذہب انسان کا ذاتی تجربہ ہے کسی یورپین کی زبان سے سنا جائے تو کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ یورپ کا اصولی تصوّر ہی یہ تھا کہ وہ ایک مشربِ رہبانیت ہے جس نے اس دنیائے آب و گل اور اس مادی دنیا سے منہ موڑ کر اپنی ساری توجہ عالم روحانیت کی طرف منعطف کر رکھی ہے اور اس قسم کے عقیدے سے لازماً یہی نتیجہ بھی مرتب ہوسکتا تھا جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے۔ مگر

حضور اکرم ﷺ کے وارداتِ مذہب جو قرآن سے ظاہر ہوتے ہیں اس سے قطعاً مختلف ہیں۔ یہ ایسے واردات نہیں ہیں جو محض حیاتیاتی ہوں اور صاحبِ واردات کے اندرونِ ذات سے خاص ہوں اور اس کے معاشرتی گردوپیش پر کوئی اثر ہی نہ ڈالتے ہوں۔ یہ انفرادی واردات تو ضرور ہیں مگر اجتماعی نظامات کو بھی تخلیق کرتے ہیں اور ان کا اولین نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایسے نظام سیاست کی اساس تیار ہو جاتی ہے جس میں قانونی تصورات بھی مضمر ہوتے ہیں اور ان کی اہمیت محض اس لیے نظرانداز نہیں کی جا سکتی کہ ان کی بنیاد وحی والہام پر ہے۔ لہٰذا اسلام کا نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے جو خود اس کا پیدا کردہ ہے، الگ نہیں ہے اور حیاتیاتی طور پر اس سے پیوست ہے۔ اگر آپ ایک چیز کو ترک کریں گے تو دوسرے کو ترک کرنا بھی لازم آئے گا، مگر میں نہیں سمجھتا کہ کوئی بھی مسلمان ایک لمحے کے لیے بھی کسی ایسے نظام سیاست کی طرف مائل ہوگا جو اسلام کے اصولِ وحدت کی نفی کرتا ہو اور اس کی بنیاد کسی وطنی یا قومی اصول پر ہو۔ لہٰذا یہ اصل مسئلہ ہے جو اس وقت مسلمانانِ ہند کے سامنے ہے۔ رینان (مشہور فرانسیسی دانشور) کہتا ہے 'انسان نہ نسل کی قید گوارا کرتا ہے نہ مذہب کی، نہ دریاؤں کے رخ اس کی راہ متعین کرتے ہیں نہ پہاڑوں کی سمتیں، بلکہ اگر لوگ صحیح الدماغ ہوں اور دلوں میں سوزِ دروں ہو تو ایسے انبوہ کثیر میں ہی وہ اخلاقی شعور پیدا ہو جاتا ہے جسے ہم لفظ قوم سے تعبیر کرتے ہیں' میں تسلیم کرتا ہوں کہ اس قسم کی اجتماعی تربیت ضرور ممکن ہے مگر اس کے لیے بڑی طویل اور صبر آزما کاوش کی ضرورت ہے گویا انسان کو ازسرِ نو ایک نئے ڈھانچے میں ڈھالنا اور اس کے جذبات و احساسات کی دنیا کو یکسر بدل دینا ہے۔ شاید یہ اس وقت تو ہندوستان میں ممکن ہوتا جب عوام کا ذہن و مزاج کبیر کی تعلیمات اور اکبر کے 'دینِ الٰہی' کو قبول کر لیتا اور ہندوستان میں ایک نئی قوم پیدا ہو جاتی مگر تجربہ تو یہ بتاتا ہے کہ ہندوستان کے مختلف مذاہب اور ذاتوں میں یہ رجحان ہی موجود نہیں کہ وہ کبھی اپنی انفرادی حیثیتوں کو ختم کر کے ایک بڑے کل میں صورت پذیر ہونا قبول کر لیں۔ ہر گروہ اپنے اجتماعی وجود کو اپنی اسی حالت میں قائم رکھنے پر مصر و مضطرب ہے۔ لہٰذا اس قسم کا اخلاقی شعور جو مثلاً رینان کے نزدیک کسی قوم کی تخلیق کے لیے ناگزیر ہے ایک ایسی عظیم قربانی کا طالب ہے جس کے لیے ہندوستان کا کوئی بھی فرد تیار نہیں۔ لہٰذا ہندوستان میں ایک متحدہ قومیت نفی اتحاد میں نہیں بلکہ بہتوں کے تعاون، اشتراک اور ہم آہنگی میں ہی پیدا ہو سکتی ہے مگر صحیح تدبر حقائق سے نظر نہیں بچا سکتا۔ ہر چند کہ وہ کتنے ہی خوشگوار

کیوں نہ ہوں۔ پس راہ عمل یہی ہے کہ ہم کسی ایسی چیز کا وجود تسلیم نہ کریں جو موجود ہی نہیں بلکہ ایشیا کی قسمت کا مدار اسی پر ہے کہ ہم قومیتِ ہند کا رشتہ اس پر استوار کریں اور یہی راہ نکالیں۔ اصل میں ہندوستان ایک چھوٹا سا ایشیا ہے اس کے کچھ لوگوں کا ثقافتی تعلق مشرق کی طرف بسنے والوں کے ساتھ ہے اور بعض کا مشرق وسطیٰ و مغربی ایشیا کے ساتھ لگا کھاتا ہے۔ پس اگر ہندوستان میں کوئی مؤثر راہ اتحاد نکل آتی ہے تو اس قدیم سرزمین میں امن وامان اور باہمی خیر سگالی کی فضا پیدا کر سکتی ہے جو عرصے سے مصائب اور مشکلات کا شکار ہے۔ لوگوں کو اپنی کسی خلقی عدم صلاحیت کی وجہ سے اتنی فکر نہیں ہے جتنی کہ اپنے محلِ تاریخی کے باعث ہے اور پھر اس طرح پورے ایشیا کا سیاسی مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے۔

مگر یہ دیکھ کر بڑا دکھ ہوتا ہے کہ اس قسم کی اندرونی یگانگت پیدا کرنے کی جتنی بھی کوششیں ہوتی رہی ہیں اب تک ناکام ہی ہوتی رہی ہیں۔ یہ ناکام کیوں رہیں؟ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ہم ایک دوسرے کی نیت کی طرف سے مشتبہ ہیں اور اندر ہی اندر ایک دوسرے پر غلبہ واقتدار کے خواہاں ہیں۔ اعلیٰ تر باہمی تعاون کے لیے ہمیں ان اجارہ داریوں سے دست بردار ہونا پڑے گا جو حالات نے ہمارے ہاتھوں میں پہنچا دی ہیں۔ مگر شاید ہم اس بات کے لیے تیار نہیں ہیں اور ہم اپنی انانیت پر قومیت کا لبادہ ڈال کر اسے چھپاتے ہیں۔ دکھاوے کے لیے بڑی فراخ دلی سے حبِ وطن کا دعویٰ کرتے ہیں۔ مگر اندر ہی اندر بڑے تنگ نظر ہیں ایسے جیسے کوئی بھی فرقہ وقبیلہ پرست ہو سکتا ہے۔ اور شاید ہم اس کے لیے بھی تیار نہیں ہیں کہ دوسرے لوگوں کو بھی یہ حق واختیار حاصل ہے کہ وہ اپنی ثقافتی روایات کے مطابق آزادانہ طور پر پھولتے پھلتے رہیں۔ بہر طور ہماری ناکامی کے اسباب خواہ کچھ بھی ہوں، میں اب بھی پُر امید ہوں۔ واقعات اس طرف مائل ہیں کہ کسی وضع کی اندرونی یگانگت پیدا ہو جائے گی اور جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، میں بلاتردد یہ اعلان کر سکتا ہوں کہ فرقہ وارانہ مسئلے کے حل کے لیے اگر یہ بنیادی اصول تسلیم کر لیا جائے کہ ہندوستانی مسلمانوں کو ان ہی کی سرزمین پر اپنی ثقافت وروایات کے تحت آزادانہ نشو ونما کا پورا حق حاصل رہے گا تو پھر وہ آزادیِ ہند کے لیے بڑی سے بڑی قربانی دینے سے بھی دریغ نہ کریں گے۔ یہ حقِ زیست کوئی ایسی چیز نہیں جسے فرقہ وارانہ ذہنیت کہا جا سکے کیونکہ فرقہ واریت اور فرقہ واریت میں بھی تو فرق ہو سکتا ہے اور ہے۔ جو قوم اپنے دل میں دوسری قوموں کے خلاف بغض و

عناد رکھے اس کے برابر کوئی پست اور بری قوم نہیں ہو سکتی۔ میں خود دوسرے فرقوں کی تاریخ، روایات، قانون اور سماجی اداروں کا احترام کرتا ہوں بلکہ میرا فرض ہے کہ قرآنی تعلیم کے عین مطابق وقتِ ضرورت ان عبادت گاہوں کی بھی حفاظت کروں مگر جو مذہبی گروہ میرے افعال و اطوار زیست کا سرچشمہ ہے، مجھے اس سے بھی محبت ہے کیونکہ اسی نے مجھے وہ دین دیا اور اپنی حکمت وادب وتمدن عطا کیا جس سے میرا یہ وجود عبارت ہے۔ اسی کی برکت سے میرا ماضی مجھے حیاتِ نو کے ساتھ حاصل ہوا اور مجھ میں یہ احساس پیدا کیا کہ وہ اب بھی میرے شعور ذات میں سرگرم عمل ہے۔

فرقہ واریت کی اس اعلیٰ تر قدر کا اعتراف تو خود نہرو رپورٹ کے مصنفوں کو کرنا پڑا۔ علیحدگیِ سندھ کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ 'یہ کہنا کہ قومیت کے وسیع تر نقطۂ نظر کے سامنے کسی فرقہ وارانہ صوبے کے قیام کی بات کرنا ناموزوں ہے بلکہ ایسی ہی بات کہنی ہے کہ بین الاقوامی اعلیٰ تر مقاصد کے پیش نظر کسی بھی قوم کا وجود نہیں ہونا چاہیے ان دونوں ہی باتوں میں صداقت موجود ہے مگر بین الاقوامیت کے زبردست سے زبردست حامی کو بھی یہ بات ماننی پڑتی ہے کہ مکمل قومی خود اختیاری کے بغیر انتہائی غیر معمولی اور مشکل بات ہوگی کہ کوئی بین الاقوامی ریاست وجود میں لائی جا سکے۔ اسی طرح مکمل ثقافتی خود اختیاری کے بغیر یہ بڑا مشکل ہوگا کہ ایک مربوط و ہم آہنگ قوم پیدا کی جا سکے کیونکہ فرقہ واریت اپنی ارفع تر صورت میں ثقافت ہی تو ہے'۔

ہندوستان میں ایک مُسلم ریاست

بس ثابت ہوا کہ ارفع تر صورت میں فرقہ واریت ہندوستان جیسے ملک میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے ناگزیر ہے۔ ہندوستانی معاشرے کے مختلف اجزا اس طرح علاقائی حلقوں میں منقسم نہیں ہیں جس طرح یورپ کے ممالک ہیں۔ ہندوستان تو ایک برِاعظم ہے جس میں انسانوں کے مختلف گروپ بسے ہوئے ہیں اور ان کا تعلق مختلف انسانی نسلوں سے ہے، جدا جدا زبانیں بولتے ہیں اور الگ الگ مذاہب کے پیرو ہیں ان کا شعوری احساس ایسا نہیں جیسا کہ ایک قوم وملت کا ہوتا ہے خود ہندوؤں میں بھی ہموار قومی یکسانیت موجود نہیں۔ یورپ کے اصولِ جمہوریت کو ہندوستان

میں اس وقت تک کام میں نہیں لایا جا سکتا جب تک کہ فرقہ وارانہ گروہوں کے وجود کو تسلیم نہ کیا جائے۔اس لیے مسلمانوں کا یہ مطالبہ بالکل حق بجانب ہے کہ ہندوستان کے اندر ایک مسلمان ہندوستان ہونا چاہیے میری رائے میں دہلی کی کل جماعتی مسلم کانفرنس کی قرارداد اسی بلند نصب العین اور اتحاد کا اظہار کرتی ہے یعنی بجائے اس کے کہ مختلف انفرادیتوں کا گلا گھونٹنے کی کوشش کی جائے،انہیں یہ سہولت فراہم کی جائے کہ وہ اپنی پوشیدہ صلاحیتوں کو نشوونما دیں۔ مجھے یقین ہے کہ یہ اجتماع ان تمام مطالبوں کی جو اس قرارداد میں موجود ہیں پوری قوت کے ساتھ تائید کرے گا بلکہ ذاتی طور پر میں اس قرارداد سے بھی کچھ قدم آگے ایک تجویز پیش کروں گا۔ میں یہ دیکھنا چاہتا ہوں کہ پنجاب،صوبہ سرحد،سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک مجموعی ریاست بنا دیا جائے خواہ سلطنت برطانیہ کے اندر یا باہر اور مجھے تو یہ نظر آتا ہے کہ کم از کم شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کو آخر کار ایک ہندوستانی مسلم ریاست بنانی پڑے گی اور یہی ان کی تقدیر ہے۔ایسی تجویز نہرو کمیٹی کے سامنے بھی رکھی گئی تھی مگر اسے یہ کہہ کر رد کر دیا گیا کہ یہ تو بڑی لمبی چوڑی ریاست ہو جائے گی۔ یہ صحیح ہے کہ جہاں۔ رقبے کی بات ہے وہ بہت پھیلی ہوئی ریاست ہوگی مگر جہاں تک آبادی کا تعلق ہے ایسی مجوزہ ریاست تو بعض ہندوستانی صوبوں سے بھی بہت کم ہوگی۔ادھر اگر ضلع انبالہ اور شاید دوسرے ایسے اضلاع کو الگ کر دیا جائے جہاں غیر مسلموں کی آبادی غالب ہے تو یہ وسعت اور بھی گھٹ جاتی ہے۔اس طرح آبادی کا مسلم عنصر زیادہ رہتا ہے اور مجوزہ مجموعی ریاست اپنے رقبے میں بسے ہوئے غیر مسلموں کو اور زیادہ مؤثر تحفظ عطا کر سکتی ہے۔اس تجویز پر نہ انگریزوں کو بھڑکنا چاہیے اور نہ ہندوؤں کو۔ ہندوستان دنیا میں سب سے بڑا اسلامی ملک ہے اب اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ اسلام کی روح اس کی ثقافتی قوت کی شکل میں زندہ رہے تو پھر اسے ایک مخصوص علاقے میں مرتکز کرنے کی ضرورت لازمی ہے۔

ہندوستانی مسلمانوں کے اس سب سے زیادہ قوی و زندہ حصے نے ہی حکومتِ برطانیہ کی ناانصافیوں کے باوجود،فوج اور پولیس میں شریک ہو کر انگریزوں کی حکومت کو یہاں ممکن بنایا اور یہی حل بالآخر ہندوستان اور ایشیا کے مسئلے کا حل ہے۔اس چیز سے مسلمانوں میں احساسِ ذمہ داری بڑھ جائے گا اور ان کے احساسِ وطن کو بھی زبردست تقویت پہنچے گی۔وہ ہندوستان کے بہترین رکھوالے اور محافظ ثابت ہوں گے خواہ یہ یورش خیالات و عقائد کی ہو یا سنگینوں کی،پنجاب

میں مسلمان چھپّن فی صد ہیں لیکن ہندوستان کی پوری فوج میں ہم چوّن فی صد لڑنے والے مہیا کرتے ہیں اور اگر آزاد ریاست نیپال سے بھرتی کیے جانے والے انیس ہزار گورکھوں کو الگ کر کے دیکھیں تو پھر پوری افواج ہند میں پنجاب کی پلٹنوں کا تناسب باسٹھ فیصد تک پہنچ جاتا ہے اور اس فیصد تناسب میں ان لڑنے والوں کو شمار نہیں کیا گیا ہے جن کی تعداد تقریباً چھ ہزار ہے اور ہندوستانی فوج شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کی قوت سے کتنی زبردست صلاحیت رکھتی ہے۔
رائٹ آنریبل مسٹر سری نواس شاستری کا خیال ہے کہ مسلمانوں کا یہ مطالبہ کہ شمال مغربی سرحد کے ساتھ مل کر خود مختار اسلامی ریاستیں قائم کی جائیں ان کی اس خواہش کا اظہار کرتا ہے کہ اگر ضرورت پڑ جائے تو وہ ہندوستان کی حکومت پر دباؤ ڈال سکیں، میں ان کو یقین دلاتا ہوں کہ مسلمانوں کے اس خیال سے انہوں نے جس چیز کو نسبت دی ہے وہ قطعی نہیں ہے۔ یہ تو دراصل آزاد ترقی و نشو ونما کے جذبے سے ابھری ہے اور جو ایسے مرکزی نظام مملکت میں ممکن نہیں ہو سکتی جس پر ہندو فرقہ پرست اہل سیاست پر چھا جانا اور دوسری ملتوں پر ہمیشہ غلبہ رکھنا چاہتے ہیں۔

علاوہ ازیں ہندوؤں میں یہ خدشہ بھی پیدا نہیں ہونا چاہیے کہ اس نوع کی ریاستوں میں مذہبی قسم کی حکومتوں کی داغ بیل پڑ جائے گی۔ میں پہلے بتا چکا ہوں کہ مذہب اسلام کا مفہوم کیا ہے۔ نفس حقیقت یہ ہے کہ اسلام کوئی کلیسائی نظام نہیں ہے۔ یہ تو ایک ایسی ریاست ہے جو تصورِ اجتماعیت سے ہویدا ہوتی ہے اور اس کا خیال تو روسو سے بھی کہیں پہلے وجود میں آ چکا تھا یعنی اس نے تو عمرانی معاہدے کی بات سوچی بھی نہ تھی کہ یہ ریاستی ہئیت پیدا ہو چکی تھی۔ اسلامی ریاست کا انحصار اخلاق کے تار و پود پر استوار ہوتا ہے جو انسان کو انسان مانتا ہے نہ کہ ایک مخلوق، جو زمین سے نکل پڑی ہو مثل شجر و حجر اور اس زمین یا اس زمین کے قطعے سے اسے نسبت دی جاتی ہو بلکہ وہ تو انسان کو ایک روحانی ہستی گردانتا ہے جو ایک اجتماعی ہئیت میں ایک فعال عنصر کی شکل میں فرائض اور حقوق دونوں کا حامل ہوتا ہے۔ اسلامی ریاست کی نوعیت کا اندازہ 'ٹائمز آف انڈیا' کے اس اداریے سے بھی کیا جا سکتا ہے جو اس نے ہندوستانی بینکاری کی تحقیقاتی کمیٹی پر کچھ عرصہ ہوا لکھا تھا۔

قدیم ہندوستان میں ریاست کا یہ کام بھی تھا کہ وہ سود وصول کرنے کی شرح طے کرے مگر اسلام نے روپے پر سود لینے کو تو قطعی حرام قرار دیا مگر مسلمانوں کے زمانے میں کسی اسلامی ملک

میں شرح سود پر کوئی حد نافذ نہیں کی گئی۔اس لیے میں ہندوستان اور اسلام دونوں کے مفاد میں یہ مطالبہ کرتا ہوں کہ مسلمانوں کی ایک مربوط ریاست قائم کی جائے۔ ہندوستان کے حق میں اس کا مطلب ہوگا امن وامان اور عافیت وحفاظت جو اندرونی توازنِ قوت سے خود بخود پیدا ہوگا اور اسلام کو بھی یہ موقع میسر آئے گا کہ عربی شہنشاہیت نے اس پر جو چھاپ مجبوراً لگائی تھی اس سے بھی دامن چھڑا لے اور اپنے فقہ، تعلیم اور ثقافت کو اس طریقے سے حرکت میں لائے جو اسے اپنی اصل روح سے پھر قریب تر کردے اور عہد حاضر کی روح بھی اس میں کارفرما ہو۔

وفاقی ریاستیں

بس یہ بات واضح ہے کہ سرزمین ہندوستان میں آب وہوا، نسل، زبان، دین دھرم اور سماجی رسوم وغیرہ کے لاتعداد فرق ہیں اس لیے ایک مستحکم آئینی ڈھانچے کی تخلیق کے لیے یہی راستہ مناسب ہے کہ زبان، نسل، تاریخ، مذہب اور اقتصادی مفاد کی یکسانیت کے اعتبار سے خود مختار ریاستیں وجود میں آجائیں۔ سائمن رپورٹ میں بھی وفاق کا جو تصوّر قائم کیا گیا ہے وہ یہی ہے کہ مرکزی متقنّنہ کا انتخاب عوام کی رائے سے نہیں ہو بلکہ وہ وفاقی ریاستوں کے نمائندوں پر مشتمل ہو اور میں نے جو خطوط تجویز کیے ہیں ان کی بنیاد پر وہ علاقوں کی ازسرِ نو تقسیم بھی چاہتی ہے۔ سائمن رپورٹ نے ان دونوں باتوں کی سفارش کی ہے میں ان دونوں تجاویز کی تہہِ دل سے تائید کرتا ہوں مگر اس کے ساتھ ہی یہ بھی عرض کروں گا کہ یہ نئی تقسیم دو اصولوں پر مبنی ہونی چاہیے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ تقسیم نئے آئین کے نفاذ سے قبل ہونی چاہیے۔ دوسرے یہ کہ وہ اس طرح وضع ہونی چاہیے کہ فرقہ وارانہ مسئلے کا مستقل حل نکل آئے۔ یوں ہندوستان کے آئینی جھگڑے میں سے مشترک وجداگانہ انتخاب کا معاملہ خود بخود طے ہوجائے گا بشرطیکہ تقسیم مناسب ڈھنگ سے کی جائے۔ اس قضیئے کا بڑا سبب ہی یہ ہے کہ صوبوں کی بناوٹ درست نہیں ہے ہندو کہتا ہے کہ جداگانہ انتخاب سچی قوم پرستی کی روح کے بالکل خلاف ہے کیونکہ وہ قوم کے معنی یہ سمجھتا ہے کہ ایک ایسا عمومی خلط ملط نظام ہو جس میں کسی بھی فرقے کا اپنا انفرادی وجود ہی باقی نہ رہے مگر اس نوع کے حالات موجود ہی نہیں ہیں اور نہ یہ کوئی اچھی بات ہے کہ ایسا ہی ہو۔ ہندوستان ایک ایسی سرزمین ہے جو نسلوں اور مذہبوں کے تنوع کی سرزمین ہے۔ پھر یہ بھی دیکھئے کہ مسلمان اقتصادی طور پر پسماندہ ہیں۔ وہ بری طرح

قرض میں بندھے ہوئے ہیں، خاص کر پنجاب میں۔ پھر بعض موجودہ صوبوں میں انہیں جو اکثریت حاصل بھی ہے تو وہ بالکل ناکافی ہے۔ آپ میری بات کو سمجھ رہے ہوں گے کہ جب ہم جداگانہ انتخاب پر زور دیتے ہیں تو اس کی وجوہ کیا ہیں۔ ایسے ملک میں اور ایسے حالات میں علاقائی حلقہ ہائے انتخاب تمام مفادات کو مناسب نمائندگی عطا نہیں کر سکتے اور قدرتاً وہ ایک ہی طبقے کے غلبہ واقتدار کو پیدا کر دیتے ہیں۔ اس لیے مسلمانوں کو مخلوط انتخاب پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ اگر صوبوں کی از سرِ نو تقسیم اس طرح کی جائے کہ ہر صوبے میں تقریباً ایک ہی ملت کے، ایک ہی نسل کے اور ایک ہی زبان و تہذیب و مذہب والے پائے جائیں۔

سائمن رپورٹ

مگر جہاں تک مرکزی وفاقی ریاست کی طاقت و اختیار کا تعلق ہے اور اس کے لیے جو آئین تجویز کیے گئے ہیں ان کے محرکات میں بڑا باریک فرق ہے خواہ وہ ہندوستان کے ہندو پنڈتوں کا خیال ہو یا انگریز پنڈتوں کا، ہندوستان کے پنڈت یہ نہیں چاہتے ہیں کہ مرکزی حکومت کے موجودہ اقتدار کو ذرا بھی چھوا جائے۔ وہ تو یہ چاہتے ہیں کہ مرکزی مقننہ مکمل طور پر مرکزی اقتدار کے سامنے جواب دہ ہو اور وہ جوں کی توں رہے اور جب نامزدگیوں کا طریقہ ختم ہو جائے گا تو ان کی موجودہ اکثریت میں اور بھی زیادہ اضافہ ہو جائے گا۔ ادھر انگریز پنڈتوں کا محرک دوسرا ہی ہے۔ یہ محسوس کرتے ہوئے کہ اگر مرکز میں اصولِ جمہوریت کا اطلاق ہو گیا تو وہ ان کے مفاد کے خلاف جائے گا کیونکہ مزید اختیارات ان کے ہاتھ سے نکل جائیں گے۔ اس لیے انہوں نے جمہوریت کا تجربہ مرکز سے ہٹا کر صوبوں کی طرف منتقل کر دیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے وفاق کے اصول پر عمل کرنے کی تجویز ضرور کی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بعض تجاویز پیش کر کے اسے شروع کرنے کا ارادہ بھی رکھتے ہیں لیکن انہوں نے اس بات کو جس خیال سے دیکھا ہے وہ مسلمانانِ ہند کے پیش نظر خیال سے قطعی مختلف ہے مسلمانوں نے وفاق کا مطالبہ صرف اس لیے کیا ہے کہ فرقہ وارانہ مسئلے کا حل پیدا ہو جائے اور یہی اس کی صورت ہے مگر شاہی کمیشن کے ارکان کے ذہن میں وفاق کا جو تصور ہے وہ اصولاً خواہ کتنا ہی ٹھیک اور محکم کیوں نہ ہو، کسی وفاقی ریاست میں خود اختیاری حکومت قائم نہیں کرتا۔ ان کی غرض صرف اس قدر ہے کہ ہندوستان میں جمہوریت کے چلن کے باعث جو صورتِ

حال پیدا ہوگئی ہے وہ اس سے کسی نہ کسی طرح فرار و پناہ کی راہ ڈھونڈ رہے ہیں اور اس طرح فرقہ وارانہ مسئلے کو لائق توجہ سمجھتے ہی نہیں بلکہ اسے اپنے حال پر یوں ہی چھوڑ دیتے ہیں۔

پس صاف ظاہر ہے کہ اصل وفاق جیسا اصولاً ہونا چاہیے اس کی سائمن رپورٹ عملاً نفی کر دیتی ہے۔ ادھر نہرو رپورٹ نے یہ دیکھتے ہوئے کہ مرکزی مقننہ میں ہندوؤں کی اکثریت رہے گی، وحدانی نظام مملکت کی سفارش کی ہے۔ اس میں انگریزوں کا تسلّط ایک غیر حقیقی وفاق کے لفظی نقاب کے پیچھے رہ کر پھر بھی موجود رہتا ہے اور یہ کچھ یوں بھی ہے کہ فرقہ وارانہ سمجھوتے کی عدم موجودگی کا حیلہ پیش کرتے ہوئے وہ اس طاقت کو اپنے ہاتھ میں رکھنے کا عذر پیش کرتے رہیں گے۔ میری رائے میں ایک خود مختار ہندوستان میں وحدانی طرزِ حکومت کی بات سوچنے کے قابل بھی نہیں ہے۔ جنہیں باقی ماندہ اختیارات کہا جاتا ہے وہ کاملاً خود اختیار ریاستوں کو مل جانے چاہئیں اور مرکزی مقننہ کے پاس صرف وہی چند مخصوص اختیارات رہنے چاہئیں جو تمام وفاقی نمائندوں نے آزاد رائے سے اسے تفویض کر رکھے ہیں۔ میں ہندوستان کے مسلمانوں کو کبھی یہ رائے نہیں دوں گا کہ وہ کسی ایسی طرزِ حکومت پر راضی ہوں۔ خواہ وہ انگریزوں کی اسکیم ہو یا ہندوستانیوں کی، جو اصول وفاق کی روح سے عاری ہو اور اس کی نفی کرتی ہو یا انہیں ایک جداگانہ سیاسی وحدت کے طور پر تسلیم نہ کرتی ہو۔

مرکزی حکومت میں آئینی تبدیلی کی ضرورت اس سے بہت پہلے دیکھ لی گئی تھی کہ انگریزوں نے ایسی تبدیلی کرنے کے لیے کوئی مؤثر وسیلہ دریافت کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اچھی خاصی تاخیر سے یک دم اعلان کیا گیا کہ دیسی والیان ریاست کو بھی گول میز کانفرنس میں شریک کرنا بڑا ضروری ہے۔ ہندوستانیوں کے لیے یہ بات بڑی چونکا دینے والی تھی۔ خصوصاً اقلیتوں کے لیے۔ وہ حیران تھے کہ گول میز کانفرنس میں والیانِ ریاست یک دم نہایت ڈرامائی انداز میں اس بات کے لیے تیار ہو گئے کہ وہ کل ہند وفاق میں شریک ہونے کے لیے تیار ہیں اور ہندو مندوبین، جو ابھی تک وحدانی طرز حکومت کے خیال سے اتفاق کرنے پر کسی طرح تیار نہ تھے۔ چپ چاپ اس بات پر راضی ہو گئے کہ ایک وفاقی اسکیم مرتب کر لی جائے۔ حد یہ کہ مسٹر شاستری جو چند دن پہلے سر جان سائمن پر اس لیے سخت معترض ہوئے تھے کہ انہوں نے ہندوستان کے لیے ایک وفاقی اسکیم کی کیوں سفارش کی تھی یکا یک بدل گئے اور گول میز کانفرنس کے ابتدائی اجلاس میں اس تبدیلی رائے

کو مان بھی گئے۔نتیجہ یہ ہوا کہ وزیرِاعظم برطانیہ کو موقع مل گیا کہ اپنی آخری تقریر میں انہوں نے بڑے ہی تیکھے طنز سے کام لیا۔اس تمام قصے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں انگریزوں کا بھی مفاد ہے کہ دیسی والیانِ ریاست وفاق میں شریک ہوں اور ہندوؤں نے بھی فوراً اس کو یوں مان لیا کہ اس طرح ایک کل ہند وفاق وجود میں آ جاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ وفاق کے منصوبے میں والیانِ ریاست کی شرکت سے دو مقاصد پورے ہوتے تھے۔یاد رہے کہ ان والیانِ ریاست میں چند ہی مسلمان ہیں۔

ایک طرف تو یہ بڑا مقصد پورا ہوتا تھا کہ وہ ہندوستان پر انگریزوں کا راج مسلط رکھنے میں مدد دیں گے۔وہی راج جیسا کہ تقریباً اب ہے۔دوسری طرف ہندوؤں کو کل ہند وفاقی مقننہ میں ان والیانِ ریاست کی وجہ سے اکثریت حاصل ہوجاتی ہے۔مرکزی حکومت کے باب میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں جو اختلاف موجود ہے انگریز اہلِ سیاست نہایت چالاکی کے ساتھ اس سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں اور اس کے لیے والیانِ ریاست سے کام نکالیں گے اور ان والیانِ ریاست کو یہ نظر آتا ہے کہ اس طرح ان کی مستبد حکومتوں کو اور بھی پشت پناہی حاصل ہوجائے گی۔ اگر مسلمانوں نے اس منصوبے کو چپ چاپ قبول کرلیا تو ان کا سیاسی وجود بہت جلد خاتمے کو پہنچ جائے گا۔اس طرح جو وفاق ہند وجود میں آئے گا اس میں یہی والیانِ ریاست فیصلہ کن عنصر ہوں گے۔یعنی سیاہ و سفید کے مالک۔اگر شہنشاہیتِ برطانیہ کے مفاد کا معاملہ سامنے ہوا تو وہ تاجِ برطانیہ کا ساتھ دیں گے اور جہاں تک اندرونی نظم ونسق کا تعلق ہے وہ ہندوؤں کا اقتدار قائم و مضبوط بنانے میں مدد دیں گے۔گویا یوں سمجھئے کہ یہ منصوبہ شہنشاہیتِ برطانیہ اور ہندوؤں کے درمیان ملی بھگت ہے یعنی یہ کہ اگر تم میرا راج ہمیشہ قائم رکھنے میں مدد دو تو میں تمہاری مدد کروں گا اور ساری قوموں کو تمہاری یعنی ہندوؤں کی غلامی میں دے دوں گا اور تمہارا اقتدار برقرار رہے گا۔پس اگر برطانوی ہند کے صوبوں کو پورے حقیقی اختیارات حاصل نہیں ہوتے تو وفاقِ ہند میں راجواڑوں کی شرکت کا پھر اور کیا مطلب ہے۔سوائے اس کے کہ نہایت عیّاری کے ساتھ تمام فرقوں کو انگریز مدبّر خوش بھی کردیں اور اصل طاقت بھی ہاتھ سے نہ جائے۔مسلمانوں کو لفظ وفاق سے خوش کردیں، ہندوؤں کو مرکز میں اکثریت دے کر اور برطانوی شہنشاہیت پسندوں کو خواہ وہ ٹوری پارٹی کے ہوں یا مزدور پارٹی کے۔۔۔حقیقی طاقت سے خوش کردیں۔

ہندوستان میں ہندو ریاستوں کی تعداد مسلمان ریاستوں سے کہیں زیادہ ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ مسلمانوں کا یہ مطالبہ کہ مرکزی وفاقی مقنّنہ میں انہیں ۳۳ فیصد نشستیں دی جائیں تو اسے ایک یا دوایوانوں میں کیونکر پورا کیا جائے گا جب کہ برطانوی ہند اور دیسی ریاستوں دونوں ہی کے نمائندے اس میں آ کر بیٹھیں گے۔ میں سمجھتا ہوں کہ مسلمان نمائندے اس وفاقی ہندوستان کی اسکیموں کا اصل مفہوم اب سمجھ چکے ہوں گے جس پر گول میز کانفرنس میں بحث ہوئی۔ مجوزہ وفاق میں مسلمانوں کی نیابت کے سوال پر ابھی وہاں گفتگو نہیں ہوئی ہے۔ البتہ رائٹر نے جو مختصر اطلاع بھیجی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ’جو عبوری نوعیت کی رپورٹ پیش کی گئی ہے اس میں برطانوی ہند اور دیسی ریاستوں کے نمائندے شریک ہوں گے لیکن ان کی تعداد کے معاملے پر اس وقت بحث ہوگی جب کمیٹی ان موضوعات پر غور کرے گی جنہیں ابھی ذیلی مجلس کو تفویض نہیں کیا گیا ہے۔‘ میری رائے میں تناسب کا مسئلہ سب سے زیادہ اہم ہے اور مقنّنہ کی ہئیت ترکیبی پر بحث کرنے کے ساتھ اس سوال پر بھی غور ہونا چاہیے تھا۔

میری دانست میں بہترین طریقہ یہ ہوتا کہ جو وفاق بنایا جائے وہ صرف برطانوی ہند کا ہو۔ استبداد اور جمہوریت کے اس ناپاک اتحاد سے جو بھی وفاقی منصوبہ ابھرے گا سوائے اس کے اور کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوسکتا کہ برطانوی ہند میں بدستور سابق وحدانی طرز حکومت کا حلقۂ مسموم جاری رہے۔ ہوسکتا ہے کہ اس طرح کا وحدانی طرز انگریزوں کے لئے، برطانوی ہند میں اکثریتی فرقے کے لئے اور ہندی والیانِ ریاست کے لئے بے انتہا سودمند ہو، یہ مسلمانوں کے لئے کسی طور سے مفید نہیں ہوسکتا تا آنکہ انہیں ہند کے گیارہ صوبوں میں سے پانچ میں اکثریتی حقوق، سارے باقی ماندہ اختیارات کے ساتھ حاصل نہ ہو جائیں اور وفاقی مقنّنہ کی مجموعی نشستوں کی ایک تہائی نشستیں نہ مل جائیں۔ برطانوی ہند کے صوبوں کے لیے اقتدارِ اعلیٰ کے لیے اختیارات حاصل کرنے کا جہاں تک تعلق ہے نواب بھوپال، سر اکبر حیدری اور جناب جناح صاحب کا رویہ بالکل حق بجانب ہے چونکہ اب والیانِ ریاست بھی وفاق میں شامل ہو رہے ہیں۔

لہٰذا مرکزی مقنّنہ کے متعلق ہمیں اپنے مطالبات کو نئے زاویے سے دیکھنے کی ضرورت ہوگی۔ اب محض یہ مسئلہ نہیں ہے کہ برطانوی ہند کی مقنّنہ میں ہمارا کیا تناسب ہو بلکہ اب تو سوال یہ ہے کہ کل ہند وفاق میں مسلمانوں کی نیابت کیسی ہوگی۔ اب ہمارا مطالبہ یہ ہونا چاہیے کہ مسلمان

ریاستوں کی نشستوں کو چھوڑ کر ہمیں اس وفاقی مرکزی مقننہ میں ایک تہائی نشستیں ملنی چاہئیں یعنی کل تعداد میں یہی نسبتِ نیابت برقرار رہنی چاہیے۔

مسئلہ دفاع

ہندوستان میں وفاقی نظام قائم کرنے میں ایک بہت بڑی مشکل ہندوستان کے دفاع اور حفاظت کا مسئلہ ہے۔ شاہی کمیشن کے ارکان نے اس مسئلے پر بحث کی ہے اور ڈھونڈ ڈھونڈ کر نقائص نکالے ہیں تا کہ جنگی نظم و نسق ہمیشہ دولتِ برطانیہ کی مٹھی میں رکھنے کا بہانہ مل جائے۔ کمیشن نے لکھا ہے 'ہندوستان اور برطانیہ کا تعلق کچھ ایسا ہے کہ اب اور جہاں تک مستقبل میں جھانک کر دیکھا جا سکتا ہے اس میں دفاع کے مسئلے کو صرف اور محض ہندوستانی مسئلہ نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس قسم کی افواج کا انتظام و ہدایت برطانوی حکومت کے نائبین کے ہاتھ میں رہنا چاہیے۔ کیا اس بات سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ جب تک گورا فوج اور انگریز فوجی افسروں کی مدد کے بغیر ہندوستانی اپنی سرحدوں کی حفاظت کرنے کے لائق نہ ہو جائیں اس وقت تک ہندوستان کی آئینی ترقی کی راہ میں یہ مسئلہ ایک سنگِ گراں ضرور ہے۔' ۲۰ راگست ۱۹۱۷ کے اعلان میں جس آئینی منزل کی نشاندہی کی گئی ہے اس کی طرف بڑھنے کی ساری امیدیں خطرے میں پڑ جاتی ہیں۔ اگر نہرو رپورٹ کا یہ اصول تسلیم کرلیا جائے کہ 'ہندوستان کو جب بھی مزید اختیارات دیے جائیں اس میں یہ بھی شامل ہو کہ فوجوں کا نظم و نسق ملک کی منتخبہ مقننہ کے تحت رکھا جائے گا۔'

اس بیان کو مزید سہارا دینے کے لیے کمیشن نے آگے چل کر اس بات پر خاص زور دیا ہے کہ ہندوستان میں مذہب مختلف ہیں، نسلیں جدا جدا ہیں۔ ان کی صلاحیتیں اور قوتیں بھی بالکل جداگانہ ہیں اس لیے ایسا نظر آتا ہے کہ مسئلے کا کوئی حل ہی نہیں ہے۔ اسی لیے اس نے لکھا ہے کہ 'لفظ قوم کا جو مانا ہوا مفہوم ہے اسے دیکھتے ہوئے کھلی حقیقت تو یہ ہے کہ ہندوستان میں کوئی ایک قوم نہیں ہے اور یہ بات اس وقت اور بھی زیادہ عیاں ہو جاتی ہے جب ہم یہ دیکھیں کہ ہندوستان کی جنگی قوموں اور دوسرے لوگوں میں کتنا زیادہ فرق موجود ہے۔'

مسئلے کے ان پہلوؤں پر زور دینے کا مقصد یہ ہے کہ انگریز ہی ہیں جو ہندوستان کو بیرونی حملوں سے بھی بچائے ہوئے ہیں اور اندرون ملک بھی امن و امان قائم رکھنے میں 'غیر

جانبدار محافظ' ہیں، بہرحال وفاق کا جیسا مطلب میں نے سمجھا ہے ایسے وفاقی ہندوستان میں مسئلے کا بس ایک ہی پہلو باقی رہے گا۔ یعنی خارجی خطرے سے بچاؤ۔ ہندوستان کے اندرونی امن وامان کے لیے صوبائی فوجیں بالکل لازمی ہیں۔ ان کے علاوہ ہندوستان کی وفاقی کانگریس شمال مغربی سرحدی صوبے میں ایک ایسی زبردست قومی فوج رکھ سکتی ہے جس میں ہر فریق کے آزمودہ کار افسر بھی ہوں گے اور ہر وفاقی حصے کے بہترین چیدہ جوانوں کی یونٹیں بھی۔ میں یہ بات جانتا ہوں کہ ہندوستان میں اعلیٰ قابلیت کے فوجی افسروں کی کمی ہے اور کمیشن اس بات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کہتا ہے کہ فوجوں کا انتظام دولت برطانیہ کی مٹھی میں رہنا چاہیے مگر میں یہاں ان کی ہی رپورٹ سے پھر ایک اقتباس پیش کرنا چاہتا ہوں جس سے کمیشن کے موقف کی خود ہی تردید ہو جاتی ہے۔ رپورٹ میں لکھا ہے:

'اس وقت کوئی ہندوستانی ایسا نہیں جسے ملکِ معظم کی طرف سے فوجی کمیشن ملا ہو اور وہ کپتان کے درجے سے زیادہ کا ہو۔ ہندوستانی کپتانوں کی تعداد انتالیس ہے جن میں پچیس معمولی رجمنٹوں میں لگے ہوئے ہیں۔ ان میں سے بعض خاصی عمر والے لوگ ہیں اور انہیں زیادہ بڑے فوجی عہدوں پر ترقی نہ مل سکے گی خواہ سبکدوشی سے قبل وہ ضروری امتحان ہی کیوں نہ پاس کرلیں۔ ان میں سے بیشتر لوگ ایسے ہیں جو 'سینڈ ہرسٹ' کی عسکری درسگاہ میں تربیت لینے نہیں گئے بلکہ جنگ عظیم میں انہیں کمیشن دے دیا گیا تھا ہم خواہ اس تبدیلی کے لیے کتنے ہی خلوص دل سے خواہاں ہوں اور اس کے لیے کتنی ہی مخلصانہ کوشش کیوں نہ کریں سب سے اہم اور کڑی شرائطِ ترقی کو سامنے رکھنا لابدی ہے اور یہ وہ چیز ہے جس پر خود اسکین کمیٹی (جس کے چیئرمین اور فوج کے سیکریٹری کے علاوہ تمام اراکین ہندی تھے) نے ان لفظوں میں ساری بات کا لُبِ لباب بتادیا ہے۔ یعنی یہ کہ 'ترقی' اس بات پر منحصر ہوگی کہ ہر ہر مرحلے پر کامیابی حاصل کی جائے اور فوجی کارکردگی برابر عمدہ رہے تو اس وجہ سے جو بھی قدم آگے بڑھائے جائیں گے وہ کافی حد تک نپے تلے اور آہستہ ہوں گے۔ موجودہ

> ہندوستانی افسروں کو اپنے عہدوں پر ترقی دے کر یک دم کوئی فوجی ہائی کمان مرتب نہیں کی جاسکتی کیونکہ سب افسر ماتحت درجے کے ہیں اور تجربہ بھی محدود ہے۔ قلیل عرصے میں ان کے لیے اعلیٰ فوجی عہدوں پر پہنچنا ممکن نہیں۔ یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب ہندوستانی افسروں کی تھوڑی تعداد میں اضافہ ہوجائے جو بڑا آہستہ رو ہے۔ ہر چند کہ ہم دل سے چاہتے ہیں کہ یہ اضافہ ضرور ہو۔ اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک ہندوستانیوں کی اچھی خاصی تعداد معقول تجربہ ومہارت حاصل نہ کر لے تاکہ اگر سب نہیں تو کچھ رجمنٹوں میں تو ہندوستانی افسر لگائے جاسکیں۔ پھر رجمنٹوں کی صلاحیت کا اندازہ اسی طرح کیا جائے جس طرح تجربہ و آزمائش سے ہی حاصل ہوسکتا ہے اور یہی ایک ذریعہ ہے بھی جب تک یہ بات پایۂ ثبوت اور حدِ اطمینان تک نہ پہنچے اُس وقت تک یہ ممکن نہ ہوگا کہ فوج کو بالکل ہندوستانی بنا دیا جائے۔ اس حالت میں بھی اچھا خاصا وقت لگ جائے گا۔ تب ہی یہ کام تکمیل پذیر ہوگا۔'

اب میں یہ عرض کروں کہ اس صورت حال کا ذمہ دار کون ہے؟ کیا ہماری فوجی صلاحیت والے فرقوں میں کوئی خلقی خرابی ہے؟ کیا یہ فوجی تربیت کے آہستہ رو ہونے کے باعث ہے؟ مگر ہماری فوجی صلاحیت تو مانی ہوئی ہے۔ فوجی تربیت بھی کم رفتار ہوسکتی ہے بہ نسبت انسانی تربیت کے دوسرے طریقوں کے۔ اس معاملے کی بابت میں یقینی طور پر کچھ نہیں کہہ سکتا کیونکہ میں فوج کا آدمی نہیں ہوں۔ مگر ایک عام آدمی کی حیثیت سے اتنی بات ضرور کہہ سکتا ہوں کہ جو طریقے بنائے گئے ہیں وہ تو شاید قیامت تک چلتے رہیں گے۔ یعنی مطلب یہ ہوا کہ ہندوستان ہمیشہ غلامی ہی میں رہے گا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ نہرو رپورٹ کی تجویز کے مطابق سرحدی افواج کا انتظام ایک مجلسِ دفاع کے ذمہ کردیا جائے جس کے ارکان کا فیصلہ آپس میں طے کر کے کیا جاسکتا ہے۔

اور یہ بھی سوچنے کی بات ہے کہ سائمن رپورٹ نے بَرّی افواج کو تو اس قدر غیر معمولی اہمیت دی ہے مگر بحری تحفظ کی بابت سرسری بات کی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہندوستان پر خشکی کے راستے ہی حملے ہوتے رہے ہیں مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اس کے موجودہ حکمران جدھر سے آئے

اور قابض ہو گئے وہ اس کے غیر محفوظ ساحلی سمندر ہی تھے۔ لہٰذا ایک آزاد خود مختار ہندوستان کو اس زمانے میں اپنے ساحلوں کی حفاظت کا زیادہ خیال رکھنا ہوگا بہ نسبت اپنی برّی سرحدوں کے۔

مجھے یقین ہے کہ اگر یہاں ایک وفاقی مملکت قائم ہوئی تو مسلم وفاقی ریاستیں تحفظِ ہند کی خاطر ایک غیر جانبدار ہندوستانی فوج کے لیے ہر قسم کی مدد دینے کے لیے تیار ہوں گی۔ اور یہ عساکر خشکی اور تری دونوں پر متعین کی جائیں گی۔ چنانچہ مغلوں کے عہد میں ایسی غیر جانبدار فوجیں حقیقتاً موجود تھیں بلکہ عہدِ اکبر میں تو ہندوستان کی سرحدوں کی حفاظت کا کام ایسے لشکروں کے سپرد تھا جن کے جرنیل ہندو ہوتے تھے۔ مجھے پختہ یقین ہے کہ اگر وفاقِ ہند کی بنیاد پر کوئی غیر جانبدار فوج بنانے کا منصوبہ ہوا تو یہ مسلمانوں کے جذبۂ وطن کو تقویت دے گا اور آخر الامر اس شبے کو بھی (اگر ایسا شبہ موجود ہے) رفع کر دے گا کہ اگر باہر سے مسلمانوں نے حملہ کیا تو ہندوستانی مسلمان اُن سے جاملیں گے۔

ایک متبادل تجویز

ہندوستان کے دو اہم آئینی مسئلوں کو میں نے جس طرح سمجھا ہے اسے مختصر طور پر آپ کے سامنے پیش کر دیا ہے تاکہ مسلمان اپنے نقطۂ نگاہ سے دیکھ سکیں۔ ہندوستان کے فرقہ وارانہ مسئلے کا مستقل حل اسی طرح نکل سکتا ہے کہ برطانوی ہند کی دوبارہ تقسیم کی جائے اور یہی مسلمانوں کا سب سے بڑا مطالبہ ہے۔ اگر فرقہ وارانہ مسئلے کے حل کے لیے علاقائی تقسیم کی تجویز کو نظر انداز کر دیا جائے تو میں پورے زور کے ساتھ مسلمانوں کے ان مطالبات کو دہراؤں گا جن پر آل انڈیا مسلم لیگ اور آل انڈیا مسلم کانفرنس نے بار بار زور دیا ہے۔ مسلمانانِ ہند دستور کی کسی ایسی تبدیلی پر راضی نہ ہوں گے جو ان کے اکثریتی حقوق پر اثر انداز ہوتی ہو۔ یعنی پنجاب اور بنگال میں جداگانہ انتخابات کے ذریعے جن کا تحفظ کیا جائے یا پھر کسی مرکزی مقننہ میں ان کے تینتیس فیصد مطالبۂ نیابت کو مجروح کرے۔ مسلمانوں کے سیاسی لیڈروں نے اس سلسلے میں دو ٹھوکریں کھائیں۔ پہلا گڑھا جس میں وہ گرے وہ مسترد شدہ میثاقِ لکھنؤ تھا جس کی بنیاد ہندوستانی قومیت کا غلط تصوّر تھا اور اس نے ہندوستان کے مسلمانوں کو کوئی بھی سیاسی اہمیت اختیار کرنے سے محروم کر دیا۔ دوسرا گڑھا جس میں وہ گرے تنگ نظری پر مبنی مسلم یک جہتی کا وہ تصور ہے جو بالکل غلط ہے اور کہا یہ جاتا ہے کہ اس کا

تعلق پنجاب کے دیہات کے مفاد کی خاطر ہے مگر اس نے جس تحریک کو جنم دیا ہے وہ مسلمانانِ پنجاب کو عمداً ایک اقلیت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ لیگ کا یہ فرض ہے کہ وہ میثاقِ لکھنؤ کی بھی مذمت کرے اور پنجاب کی اس تجویز کی بھی۔

پنجاب اور بنگال کے مسلمانوں کے لیے ایک آئینی اکثریت کی سفارش نہ کر کے سائمن رپورٹ نے بڑی سخت ناانصافی کی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یا تو مسلمان میثاقِ لکھنو کے پابند رہیں یا مخلوط انتخاب پر راضی ہو جائیں۔ سائمن رپورٹ پر حکومت ہند نے جو یادداشت روانہ کی ہے اس میں اعتراف کیا گیا ہے کہ رپورٹ نے جن دو متبادل تجویزوں کو پیش کیا ہے مسلمانوں نے ان میں سے کسی کو بھی منظور کرنے کا رجحان ظاہر نہیں کیا۔ یادداشت میں لکھا گیا ہے کہ 'مسلمانوں کی یہ شکایت بجا ہے کہ بنگال و پنجاب میں ان کو اکثریت محض اس وجہ سے نہیں دی گئی کہ دوسرے صوبوں میں انہیں 'پاسنگ' کا حق دے دیا گیا ہے۔' مگر حکومتِ ہند کی اس یاد داشت سے بھی اس ناانصافی کی تلافی نہیں ہوتی جو مسلمانوں کے ساتھ کی گئی ہے۔ جہاں تک پنجاب کا تعلق ہے اور یہ بڑا نازک نکتہ ہے، حکومتِ ہند نے بھی اس پر صاد کیا ہے کہ اس 'نہایت غور و توجہ سے مرتب کردہ متوازن منصوبے' کو مان لیا جائے جس کی تیاری حکومتِ پنجاب کے سرکاری ارکان کے ہاتھوں میں عمل میں آئی تھی اور جس کے تحت مسلمانانِ پنجاب کو پوری اسمبلی میں صرف انچاس فی صد نشستیں ملتی ہیں اور ہندوؤں، سکھوں کی مشترکہ نشستوں میں انہیں صرف دو نشستوں کی اکثریت ملتی ہے۔ یہ بات بالکل عیاں ہے کہ پنجاب کے مسلمان اس وقت تک مطمئن نہیں ہو سکتے جب تک کہ انہیں اپنی مجلسِ قانون ساز میں کھلی اکثریت حاصل نہیں ہو جاتی۔ بہر طور لارڈ ارون اور ان کی حکومت کو اس بات سے اتفاق ہے کہ جب تک حقِ رائے دہی اس قدر وسیع نہ ہو جائے کہ ہر فرقے کا تناسبِ آبادی کھلے طور پر تعداد نمائندگان سے ظاہر ہو سکے اور جب تک مسلمان کسی صوبائی اسمبلی میں اپنے دوتہائی اتفاق رائے سے جداگانہ انتخاب سے دست بردار ہونے کو تیار نہ ہوں، ہندوستان کی اقلیتیں اس کی مجاز ہوں گی کہ جداگانہ فرقہ وارانہ انتخاب کو حق بجانب سمجھیں۔ اب میری سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ جب حکومتِ ہند مسلمانوں کی شکایت کو حق بجانب سمجھتی ہے تو اس میں اتنی جرأت کیوں نہ ہوئی کہ وہ پنجاب و بنگال میں ان کی آئینی اکثریت کی سفارش کرتی۔

مسلمانانِ ہند کو کسی ایسی تجویز سے بھی اتفاق نہ ہوگا جس کے تحت سندھ کو ایک علیحدہ صوبہ نہ بنایا جائے اور شمال مغربی سرحدی صوبے کا سیاسی مرتبہ وہی نہ ہو جائے جو ہندوستان کے دوسرے صوبوں کا ہے یعنی اس سے کمتر سیاسی درجے کا سلوک نہ کیا جائے۔ مجھے اس کے خلاف کوئی دلیل دکھائی نہیں دیتی کہ سندھ کو بلوچستان میں شامل کر کے ایک علیحدہ صوبہ کیوں نہ بنا دیا جائے۔ احاطۂ بمبئی میں کوئی چیز اس سے اشتراک نہیں رکھتی۔ حیات وثقافت کے باب میں تو شاید کمیشن کی بھی یہ رائے ہے کہ اس کی مشابہت ہندوستان سے اس قدر نہیں جس قدر عراق وعرب کے تمدنوں سے ہے۔ مسلمان جغرافیہ داں مسعودی نے آج سے بہت پہلے اس مشابہت کو دیکھ کر ہی کہا تھا کہ 'سندھ وہ ملک ہے جو اسلامی مملکتوں سے قریب تر ہے۔' کہا جاتا ہے کہ پہلے اموی حکمران نے مصر کی بابت کہا تھا 'اس کی پشت افریقہ کی طرف ہے اور چہرہ عرب کی طرف' چند تبدیلیوں کے ساتھ بالکل یہی بات سندھ کے محل وقوع کی بابت بھی کہی جا سکتی ہے۔ اس کی پشت سرزمین ہند کی طرف ہے تو چہرہ وسط ایشیا کی طرف۔ سندھ کے زرعی مسائل پر غور کرتے ہوئے جن کے لیے حکومت بمبئی کے دل میں کوئی جذبۂ ہمدردی پیدا نہیں ہو سکتا اور اس کے بے انتہا تجارتی امکانات کا خیال کرتے ہوئے کہ کراچی برابر ترقی کرے گا اور ایک دن سرزمینِ ہند کا دوسرا بڑا شہر بن جائے گا۔ صاف نظر آتا ہے کہ اسے احاطۂ بمبئی کے ساتھ منتھی رکھنا بالکل غیر دانشمندانہ ہے۔ گو اس وقت وہ کتنا ہی دوست کیوں نہ نظر آئے مگر وہ دن دور نہیں کہ وہ اس کا حریف بن جائے گا۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ اس علیحدگی کی راہ میں مالی مشکلات بہت ہیں مگر مجھے اس ضمن میں کسی بھی باضابطہ ومستند اعلان کا علم نہیں۔ لیکن خیر اگر ان مشکلات کے مفروضے کو مان بھی لیا جائے تو کیا وجہ ہے کہ حکومت ہندوستان اپنے اس امید افزا صوبے کو آزاد ترقی کرنے میں عارضی مالی امداد نہ دے۔

جہاں تک شمال مغربی سرحدی صوبے کا تعلق ہے۔ اراکینِ شاہی کمیشن نے یہاں کے لوگوں کو عملاً اصلاح کے حق سے ہی محروم کر دیا ہے۔ ان کی سفارشات 'برے کمیٹی کی سفارشات' سے بھی کم ہیں۔ انہوں نے جس کونسل کی سفارش کی ہے اسے تو بس چیف کمشنر کی مطلق العنانی کے لیے ایک آڑ سمجھئے۔ افغانوں کو ان کے پیدائشی حق سے بھی محروم کر دیا گیا ہے کہ اپنی سگریٹ جلا سکیں کیونکہ اتفاق سے وہ ایک بارود گھر میں بسے ہوئے ہیں۔ شاہی کمیشن کے اراکین نے جو تجویز پیش

کی ہے لطف سے خالی نہیں مگر دل کو نہیں لگتی۔ سیاسی اصلاحات روشنی ہوتی ہیں، آگ نہیں اور ہر شخص تک روشنی تک پہنچانا فرض ہے۔ اس لیے ہر ایک کو روشنی حاصل کرنے کا بھی حق ہے۔ خواہ وہ اتفاقاً بارود خانے میں رہتا ہو یا کوئلے کی کان میں۔ افغان بہادر ہیں، ذہین ہیں اور اپنے جائز حقوق حاصل کرنے کے لیے مصمّم ارادے کے حامل بھی۔۔ اس لیے وہ ان کی خاطر ہر قسم کی تکلیف اٹھانے کے لیے بھی تیار ہیں۔ وہ ایسی کوشش کی شدّت سے مزاحمت کریں گے جو انہیں آزاد مکمل خود اختیاری کے حق سے محروم کرتی ہو۔ اس قسم کے لوگوں کو ہر طرح مطمئن رکھنا انگلستان اور ہندوستان دونوں ہی کے مفاد میں ہے۔ اس بدنصیب صوبے میں پچھلے دنوں جو واقعات رونما ہوئے ہیں وہ دراصل نتیجہ ہیں اس سوتیلی ماں کے سے سلوک کا، جو اس کے ساتھ کیا گیا یعنی باقی ہندوستان میں آئینی اصلاحات نافذ کرنے کے بعد یہاں کے لوگوں کے ساتھ جو کچھ کیا گیا ہے مجھے یہی امید رکھنی چاہیے کہ انگریز مدبّرین اپنی آنکھوں پر پردہ ڈال کر صحیح حالات سے نظریں نہیں چرائیں گے اور یہ فرض کرنے کی غلطی نہ کریں گے کہ یہاں جو کچھ بے چینی ہوئی ہے وہ خارجی ذرائع کی پیدا کردہ تھی۔

حکومت ہند نے اپنی یادداشت میں سرحدی صوبے کے لیے جن اصلاحات کی سفارش کی ہے وہ ناکافی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ سائمن رپورٹ سے یہ ذرا آگے ضرور ہیں کیونکہ تجویز ہوا ہے کہ یہاں ایک نمائندہ مجلس قائم کی جائے اور نیم نیابتی کابینہ بھی ہو۔ مگر اس نہایت اہم مسلم صوبے کے ساتھ ہندوستان کے دوسرے صوبوں کے برابر سلوک نہیں کیا گیا حالانکہ یہ واقعہ ہے کہ ہندوستان کے دوسرے لوگوں کے نسبت افغان جمہوری اداروں کے لیے زیادہ موزوں ہیں۔

گول میز کانفرنس

میرا خیال ہے کہ اب مجھے گول میز کانفرنس کے سلسلے میں کچھ اشارات کر دینے چاہئیں۔ میں اس کانفرنس کے نتائج کی بابت پُر امید نہیں ہوں۔ توقع یہ تھی کہ فرقہ وارانہ تنازعات کی سرزمین سے دور ہونے کی باعث اور ایک مختلف فضا میں لوگ کچھ بہتر ہوش مندی سے کام لیں گے اور دونوں بڑے فرقوں میں نااتفاقی دور ہو کر ہندوستان کی آزادی سامنے نظر آنے لگے گی۔ مگر حقیقت حال تو دوسری کہانی سناتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ لندن میں فرقہ وارانہ سوال پر جو بحث ہوئی اس نے ہمیں

ہندوستان کے بنیادی اختلاف ہائے ثقافت کواور بھی عیاں کر کے دکھادیا مگر وزیراعظم برطانیہ اس سے انکار ہی کرتے نظر آتے ہیں کہ ہندوستان کا مسئلہ بین الاقوامی ہے نہ کہ قومی۔ مبیّنہ طور پر انہوں نے کہا ہے کہ 'ان کی حکومت کے لیے پارلیمنٹ کے سامنے ایسی تجاویز رکھنا مشکل نظر آتا ہے جن میں جداگانہ انتخاب کو مانا گیا ہو کیونکہ مخلوط انتخابات برطانوی جمہوری جذبات کے ساتھ زیادہ قریب وہم آہنگ ہیں' مگر انہوں نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ ایسے ملک میں جہاں اتنی قومیں آباد ہوں برطانوی طرزِ جمہوریت کا کوئی فائدہ نہیں اور جداگانہ انتخاب تو مسئلے کے علاقائی فیصلے کا ایک نہایت معمولی سا مابدل ہیں اور مجھے یہ امید بھی نہیں کہ اقلیتوں کی ذیلی کمیٹی بھی کسی قابل اطمینان نتیجے پر پہنچ سکے۔ اس لیے پورے مسئلے کو پارلیمانِ برطانیہ کے سامنے پیش ہونا چاہیے اور مجھے یہ امید رکھنی چاہیے کہ ہندوستان کے سیاستدانوں کی نسبت انگریز قوم کے زیرک نمائندے زیادہ گہری نظر سے کام لیتے ہوئے اس سطح کے نیچے تک دیکھیں گے جو یہاں پائی جاتی ہے اور محسوس کریں گے کہ ہندوستان جیسے ملک کے اندر امن وامان اور تحفظ کے لیے حقیقی واساسی اصول کیا ہونے چاہئیں۔ کسی دستورِ ملک کو اس بنیاد پر تیار کرنا کہ ہندوستان ایک ہموار ومربوط قوم کی سرزمین ہے یا برطانوی احساسات سے پیدا ہونے والے اصولوں کو ہندوستان پر لاگو کیا جائے تو میں سمجھتا ہوں کہ یہ نادانستہ طور پر ملک کو خانہ جنگی کے لیے تیار کرنا ہے جہاں تک میں اس بات کو دیکھ سکتا ہوں ملک میں کبھی امن وامان نہیں ہوسکتا جب تک یہاں کے بسنے والوں کو آزاد خود اختیاری حکومت کے مواقع نہیں دیے جاتے جو اپنے ماضی سے رشتے توڑے بغیر جدید خطوط پر استوار ہوں۔

مجھے یہ دیکھ کر مسرت ہوتی ہے کہ ہمارے مسلمان مندوبین نے یہ بات اچھی طرح محسوس کرلی ہے کہ میں جسے ہندوستان کا بین الاقوامی مسئلہ کہتا ہوں، اس کا مناسب حل کن خطوط پر ہے۔ مرکزی حکومت کو ذمہ داریاں سونپنے کے سوال سے پہلے فرقہ وارانہ مسئلے کا حل ضروری ہے اور جب وہ اس پر زور دیتے ہیں تو بالکل حق بجانب ہیں۔ پروپیگنڈے کی خاطر ایک لفظ 'فرقہ وارانہ' گھڑا گیا ہے۔ کسی مسلمان اہل سیاست کو اس طعن آمیز لفظ سے قطعی متاثر نہیں ہونا چاہیے۔ یہ محض اس لیے گھڑا گیا ہے کہ ان جذبات سے کھیلا جائے، جنہیں برطانوی وزیراعظم جمہوری احساسات کا نام دیتے ہیں، یہ اس لیے بھی ہے کہ انگلستان کے لوگوں کو بہکا کر کسی ایسی صورت حال کے

ماننے پر مجبور کیا جائے جو ہندوستان میں موجود ہی نہیں ہے، اس وقت بہت سے اہم مفادات خطرے میں ہیں۔ ہم مسلمان سات کروڑ ہیں اور ہندوستان کے دیگر باشندوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ مربوط اور مستحکم ہیں۔ اگر ہندوستان کے کسی گروہ کو لفظ قوم کے جدید مفہوم سے صحیح طور پر تعبیر کیا جا سکتا ہے تو وہ صرف ہم مسلمان ہی ہیں۔ یوں ہندو ہر پہلو سے ہم سے بہت آگے ہیں مگر ابھی تک ان میں وہ اتصالی رنگ پیدا نہیں ہوا جو کسی ملّت کو بنا سکتا ہے اور اسلام نے ہم مسلمانوں کو یہ نعمت از خود عطا کر رکھی ہے۔ اس میں شک نہیں ہے کہ وہ ایک قوم بننے کے لیے سخت کوشاں ہیں مگر قوموں کی ترکیب تو ایک نیا سفرِ حیات شروع کرنا ہے اور جہاں تک ہندوؤں کا تعلق ہے ان کے لیے یہ بڑا ضروری ہے کہ وہ تمام نظام ہائے معاشرت کو یک قلم بدل دیں۔ اسی طرح مسلمان راہنماؤں کو اس نازک لبادے میں چھپی ہوئی مگر بالکل مغالطہ آمیز دلیل سے بھی متاثر نہیں ہونا چاہیے کہ ترکی اور ایران اور دوسرے اسلامی ممالک قومی اساسوں پر ترقی کر رہے ہیں نہ کہ علاقائی بنیادوں پر۔ مگر ہندوستانی مسلمانوں کا تو معاملہ ہی جدا ہے۔ ہندوستان کے باہر جو اسلامی ملک ہیں ان میں عملاً صرف مسلمان ہی آباد ہیں اور وہاں جو اقلیتیں ہیں بھی تو انہیں قرآنی اصطلاح میں 'اہل کتاب' کہا جاتا ہے۔ مسلمانوں اور 'اہل کتاب' میں کسی طرح کے معاشرتی حالات حائل نہیں ہوتے۔ کوئی یہودی یا عیسائی یا زرتشتی کسی مسلمان کے کھانے کو چھو لے تو وہ ناپاک نہیں ہو جاتا اور اسلامی شریعت اہلِ کتاب کے ساتھ باہمی سلسلۂ مناکحت کی بھی اجازت دیتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے نوعِ بشر کو متحد کرنے کے لیے یہی پہلا قدم اٹھایا کہ جن کا اخلاقی مطمحِ نظر یکساں تھا انہیں دعوت دی کہ وہ باہم آ کر مل جائیں۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے کہ 'اے اہلِ کتاب آئیں ہم اللہ تعالیٰ کی توحید پر متحد ہو جائیں جو ہم سب کے درمیان مشترک ہے۔' اسلام اور عیسائیت کے درمیان جنگیں اور بعد ازاں مختلف شکل میں یورپ کی جارحیت نے عالمِ اسلام میں اس آیتِ کریمہ کے لامحدود معنی کو روبہ عمل نہ آنے دیا۔ آج اسلامی ممالک میں سَمِ قومیت کی شکل میں اسے بتدریج محسوس کیا جا رہا ہے۔

مجھے یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ ہمارے مندوبین کی کامیابی کا واحد اندازہ اس بات سے لگایا جا سکے گا کہ وہ کانفرنس کے غیر مسلم مندوبین میں سے کتنوں کو 'قرار دادِ دہلی' کے مطالبات پر متفق کر سکتے ہیں۔ اگر ان مطالبات کو تسلیم نہیں کیا گیا تو ہمارے لیے بہت دور رس

اہمیت کا حامل ایک سوال پیدا ہو جائے گا۔اس حالت میں وہ لمحہ آ جائے گا جب مسلمانانِ ہند ایک آزاد متفقہ سیاسی عمل کے لیے تیار ہو جائیں گے۔ اگر آپ اپنے سیاسی مطمحِ نظر اور امنگوں کے بارے میں واقعی سنجیدہ ہیں تو اس عمل کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ ہمارے سربرآوردہ لوگوں نے یقیناً کافی سیاسی غور و خوض سے کام لیا ہے اور ان کے تصوّرات نے ہی ہمیں اس بات سے باخبر کیا ہے کہ اندرون ہند اور باہر کے لوگوں کی آئندہ قسمتوں کا کیا فیصلہ کیا جائے گا۔لیکن میں یہ سوال کرتا ہوں کہ مستقبل قریب میں جو صورت ہمیں پیش آنے والی ہے کیا اس غور و خوض نے اس کی بھی راہنمائی کی ہے کہ کیا عمل کریں تا کہ اس صورت حال سے نپٹا جا سکے۔ مجھے بلا تکلف یہ کہنے دیجئے کہ مسلمان اس وقت دو عوارض کا شکار ہیں۔ پہلا عارضہ تو یہ ہے کہ ان کے ہاں شخصیتوں کا قحط ہے۔سر میلکم ہیلی اور لارڈ اِروِن نے جب یہ کہا کہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی بڑے قائد پیدا نہ کر سکی، تو وہ بالکل صحیح تشخیص تھی۔قائدین سے میری مراد ایسی ہستیوں سے ہے جن کو فیضانِ ربی حاصل ہو یا اپنے وسیع تجربات کی بدولت ایک طرف تو یہ بصیرت حاصل ہو کہ اسلامی تعلیمات کی روح و تقدیر کو جان لیں اور دوسری طرف ان میں یہ صلاحیت بھی موجود ہو کہ تاریخ حاضرہ کے رجحانات کو اپنے تیز ادراک کے ذریعے سمجھ لیں۔ایسی ہستیاں کسی قوم کے لیے مُحرِّکی قوت ثابت ہو سکتی ہیں۔مگر یہ عطیۂ الٰہی ہوتی ہیں اور آرڈر پر تشکیل نہیں کی جا سکتیں۔دوسرا عارضہ جس سے مسلمان دوچار ہیں وہ یہ ہے کہ ان میں وہ مادہ نہیں رہا جسے 'گروہی حیات' کہتے ہیں نتیجہ یہ ہے کہ ہم تتر بتر ہی ہیں۔متعدّد افراد اور جماعتیں اپنی اپنی راہوں کی طرف منہ اٹھائے ہوئے چلی جا رہی ہیں اور لوگ پورے گروہ اور ملّت کے اجتماعی فائدے کے لیے ذہن و عمل کی صلاحیتوں کو کام میں نہیں لاتے۔ہم سیاست کے میدان میں بھی آج وہی کر رہے ہیں جو صدیوں سے دین کے معاملے میں کرتے رہے ہیں لیکن مذہبی فرقوں کی تُو تُو میں میں ہماری قومی یک جہتی کو اتنا نقصان نہیں پہنچاتی۔ان سے اور کچھ نہیں تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہمیں اپنی قوم کی ترکیب و ساخت کے اصول سے کتنا لگاؤ ہے۔علاوہ ازیں یہ اصول اس قدر وسیع تصور پر محیط ہیں اور کسی فرقے کے لیے یہ ناممکن ہے کہ بغاوت کر کے پوری ملّت اسلامیہ سے ہی نکل جائے۔اس کے برعکس سیاسی زندگی میں اختلاف و پراگندگی اور وہ بھی اس نازک مرحلے پر جب کہ بہترین مفادِ ملّت کے لیے اتحاد اور ارتکازِ عمل انتہائی ضروری ہے، مسلمانوں کی حیاتِ ملّی کے لیے بالکل مہلک ثابت ہوگی۔اب سوال یہ ہے کہ ان دو عوارض کا علاج

کیا ہے؟ پہلے عارضے کا علاج تو ہمارے ہاتھ میں نہیں ہے۔ البتہ دوسرے عارضے کے لیے علاج دریافت کرنا بالکل ممکن ہے۔ اس ضمن میں میں نے خاص رائے قائم کر رکھی ہے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ جب تک وہ مخدوش حالات حقیقتاً رونما نہ ہو جائیں، اس وقت تک ان کا اظہار ملتوی کر دینا بہتر ہے۔ اگر ایسا خطرہ پیدا ہو گیا تو پھر تمام حلقہ ہائے فکر کے مسلمانوں کو ایک جگہ سر جوڑ کر بیٹھنا ہوگا۔ قرار دادیں پاس کرنے کے لیے نہیں بلکہ یہ طے کرنے کے لیے کہ اب مسلمان کیا مسلک اختیار کریں گے اور اسے حاصل کرنے کے لیے کیا روش طے ہوگی۔ میں نے اس خطبے میں اس متبادل بات کا ذکر صرف اس لیے کیا ہے کہ آپ لوگ اس کو ذہن میں رکھیں اور اس دوران میں اس پر کچھ سنجیدگی کے ساتھ غور بھی کرتے رہیں۔

حضرات! میں جو کچھ کہنا چاہتا تھا وہ عرض کر دیا ہے۔ آخر میں میں پھر یہ کہتا ہوں کہ مسلمانانِ ہند کی زندگی میں اس سے زیادہ نازک وقت نہیں آئے گا۔ اس لیے ہماری کامل تنظیم اور اتحاد میں مقصدِ عزم کی ضرورت عیاں ہے۔ اس میں آپ کا مفاد بھی ہے اور ملّتِ اسلامیہ کا بھی بلکہ پورے ہندوستان کی بھلائی اسی میں ہے۔ ہندوستان کی غلامی پورے ایشیا کے لاانتہا مصائب کا بھی باعث بنی ہوئی ہے۔ اس نے مشرق کی روح کو بالکل دبا دیا ہے اور جس اظہارِ ذات نے کسی وقت ایک عظیم و شاندار ثقافت کو جنم دیا تھا، وہ مسّرت ہم سے چھین لی گئی ہے۔ ایک فرض تو وہ ہے جو ہندوستان کی طرف سے ہم پر عائد ہوتا ہے۔ وہ جگہ جہاں ہمیں جینا بھی ہے اور مرنا بھی ہے اور دوسرا فرض وہ ہے کہ جو ایشیا کی جانب سے عائد ہوتا ہے بالخصوص اسلامی ایشیا کی طرف سے۔ کیونکہ ایشیا کے دوسرے اسلامی ملکوں کے مقابلہ پر صرف اکیلے ہندوستان میں سات کروڑ مسلمان ہیں، جو ان سب کی مسلمان آبادی سے زیادہ ہیں۔ اس لیے وہ اسلام کے لیے کہیں زیادہ بیش بہا سرمایہ ہیں۔ لہٰذا ہمیں چاہیے کہ مسئلہ ہند کو صرف مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے ہی نہیں دیکھیں بلکہ ہندوستانی مسلمانوں کے اپنے وجود کے باعث بھی دیکھیں۔ جب تک ہم کسی معین و مخصوص مقصد پر جمع نہ ہو جائیں اس وقت تک نہ ہم ایشیا کا فرض پوری طرح ادا کر سکیں گے اور نہ ہی ہندوستان کا۔ دوسری ہندوستانی ملّتوں کے ساتھ اگر آپ کو اپنا وجود بھی قائم رکھنا ہے تو آپ کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہے۔ ہماری حالت بڑی پراگندہ ہے اور اس نے ہماری قومی سیاسی زندگی کے مسائل کو بہت الجھا رکھا ہے۔ میں سب ملّتوں کے درمیان مفاہمت پیدا ہو جانے

کی طرف سے مایوس تو نہیں ہوں مگر میں اس احساس کو بھی چھپا کر رکھنا نہیں چاہتا کہ میری قوم کو مستقبل قریب میں ایسے آزاد جادۂ عمل پر گامزن ہونے کی ضرورت لاحق ہوگی جس کے ذریعے وہ موجودہ بحران سے نمٹ سکے۔ کسی بحران کا مقابلہ کرنے کے لیے کسی ملّت کو قدم بڑھانے کے لیے اسی وقت تیار کیا جا سکتا ہے جب کہ لوگوں میں عزم راسخ پیدا ہو چکا ہو اور وہ اپنی ساری سوچ اور عمل کو ایک مقصدِ واحد پر مرکوز کر دیں۔ کیا آپ میں بھی وہ عزمِ و ارادہ اور وہ مشترک لگن پیدا ہو سکتی ہے جو نامیاتی صفت رکھتی ہو؟ ہاں کیوں نہیں۔ اپنے اپنے گروہوں کے مفادات سے بلند ہو جائیے، اپنے ذاتی مقاصد اور عزائم کو چھوڑ دیجئے اور اپنے انفرادی و اجتماعی ارادوں خواہ وہ مادی نوعیت کے ہی کیوں نہ ہوں، اس مجموعی نصب العین کی روشنی میں دیکھیے جو آپ سے منسوب کیا جاتا ہے۔ پھر مادّیت سے گزر کر روحانیت کی طرف آ جائیے۔ مادہ مختلف شکلوں کا ہوتا ہے۔ روح نور ہے اور دائرہ حیات کا منبع بھی ہے۔ مسلمانوں کی تاریخ سے میں نے ایک ہی سبق سیکھا ہے اور وہ یہ کہ اسلام ہی تھا جس نے آڑے وقت میں مسلمانوں کو بچایا نہ کہ اس کے برعکس۔ اگر آپ آج بھی اپنے تصوّر کو اسلام پر مرکوز کر دیں اور اس سے زندگی کی امنگ حاصل کریں تو آپ کی پراگندہ و منتشر قوّتیں از سرِ نو حیات پا سکتی ہیں اور انتشار سے۔۔ جو کامل ہلاکت ہے، بچ کر آپ ایک عظیم و فعال قوت بن سکتے ہیں۔ قرآن کریم کی ایک نہایت بلیغ آیت ہے جو ہمیں سمجھاتی ہے کہ پورے بنی نوع انسان کی حیات اور حیاتِ نو ایسی ہی ہے جیسے ایک فردِ واحد کی حیات اور حیاتِ نو۔ تو کیا یہ ممکن نہیں کہ آپ ایک قوم کی حیثیت سے خود اپنے وجود سے یہ ثابت کر دیں کہ ہم اس ارفع تصور کا جیتا جاگتا پہلا عملی نمونہ ہیں۔ ایک نفسِ واحد کی طرح زندہ رہیے، آگے بڑھیے اور اس آیۂ کریمہ کے مصداق عظیم بن جائیے۔ میں جب یہ کہتا ہوں کہ ہندوستان کے احوال وہ نہیں ہیں جو بظاہر نظر آتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں لوگوں کو کسی حیرانی میں گم کر دینا چاہتا ہوں مگر اس بات کے صحیح معنی آپ کے ذہنوں پر جب ہی طلوع ہوں گے جب آپ حقیقتاً اپنے آپ میں ایک اجتماعی انا پیدا کر لیں۔ قرآن کے الفاظ میں:

عَلیکم انفسکم لایضر کُم من ضل اذا اهتدیتم

(منقول از 'پاکستان کی بنیادیں' مرتب محمود علی، مترجم سید اشتیاق الحسن، غلام علی پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۳ء)

ضمیمہ نمبر۲

علامہ اقبال کا خط مولانا راغب احسن کے نام

۶ / مارچ ۱۹۳۴ء

عزیز من راغب!

میرا خیال ہے کہ یہ بات زیادہ مناسب ہوگی کہ میں فاضل رحمت اللہ سے سلسلۂ جنبانی کروں اور یہی کروں گا۔ لیکن آپ شفیع داؤدی صاحب سے فرمائیں گے کہ وہ اپنا خط تحریر فرما کر مجھے ارسال کر دیں اس خط پر ہم دونوں کے دستخط ہوں گے۔

مجھے توقع ہے کہ آپ مجھے، جمہوریت اور آئین کے بارے میں اپنے خیالات سے جلد از جلد آگاہ کریں گے۔

میں اس خط کے ساتھ اپنی کتاب کے بارے میں ایڈورڈ تھامسن Edward Thomson کا تبصرہ ارسال کر رہا ہوں۔ ایڈورڈ تھامسن انگلستان کی مشہور ادبی شخصیت ہیں۔ یہ تبصرہ، مختلف وجوہ کی بنا پر، دلچسپ ہے اور شاید یہ تبصرہ آپ کے جریدے میں اشاعت کے لیے مناسب ہی رہے۔ دوسری کاپی 'اسٹار آف انڈیا' (کلکتہ) کو روانہ کر دیجئے۔

براہ کرم نوٹ فرمالیں کہ اس تبصرے کا مصنف اس مغالطے کا شکار ہے کہ جیسے میری تجویز 'پاکستان کی اسکیم' سے تعلق رکھتی ہے۔

جہاں تک میری تجویز کا تعلق ہے، وہ یہ ہے کہ انڈین وفاق کے اندر ایک مسلم صوبہ تخلیق کیا جائے جب کہ پاکستان اسکیم کا مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے شمال و مغرب کے مُسلم صوبوں کا ایک ایسا وفاق تشکیل دیا جائے جو انڈین فیڈریشن سے علیحدہ ہو اور انگلستان سے براہِ راست وابستہ ہو۔

آپ اپنے تعارفی کلمات میں اس نکتے کی وضاحت کے ساتھ ساتھ 'اسٹار آف انڈیا' کے مدیر کی توجہ بھی اس نکتے کی جانب منعطف کروا دیجئے گا۔

خدا کرے کہ آپ بخیر و عافیت ہوں۔

آپ کا مخلص

محمد اقبال

(خط مشمولہ 'اقبال ۔ جہانِ دیگر' مؤلفہ فرید الحق، گردیزی پبلشرز، کراچی، صفحہ ۱۱۶)

ضمیمہ نمبر۳

قائداعظم کے نام اقبال کے دوخط

-۱-

لاہور ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء

محترم جناح صاحب

آپ کے نوازش نامے کا شکریہ جو مجھے اس اثنا میں ملا۔ مجھے یہ جان کر بے حد خوشی ہوئی کہ مسلم لیگ کے دستور اور پروگرام میں جن تبدیلیوں کے متعلق میں نے تحریر کیا تھا وہ آپ کے پیشِ نظر رہیں گی۔اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمانانِ ہند کی نازک صورت حال کا آپ کو پورا پورا احساس ہے۔ مسلم لیگ کو آخر کار یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ وہ ہندوستان کے مسلمانوں کے بالائی طبقوں کی ایک جماعت بنی رہے گی یا مسلم جمہور کی، جنہوں نے اب تک بعض معقول وجوہ کی بنا پر اس (مسلم لیگ) میں کوئی دلچسپی نہیں لی۔ میرا ذاتی خیال یہی ہے کہ کوئی سیاسی تنظیم جو عام مسلمانوں کی حالت سدھارنے کی ضامن نہ ہو ہمارے عوام کے لیے باعثِ کشش نہیں ہو سکتی۔

نئے دستور کے تحت اعلیٰ ملازمتیں تو بالائی طبقوں کے بچوں کے لیے مختص ہیں اور ادنیٰ ملازمتیں وزرا کے اعزا اور احباب کی نذر ہو جاتی ہیں۔ دیگر امور میں بھی ہمارے سیاسی اداروں نے مسلمانوں کی فلاح و بہبود کی طرف کبھی غور کرنے کی ضرورت نہیں کی۔ روٹی کا مسئلہ روز بروز نازک ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمان محسوس کر رہے ہیں کہ گزشتہ دو سو سال سے وہ برابر تنزل کی طرف جا رہے ہیں۔ عام خیال یہ ہے کہ اس غربت کی وجہ ہندوؤں کی ساہوکاری (سود خوری) اور سرمایہ داری ہے۔ یہ احساس کہ اس میں غیر ملکی حکومت بھی برابر کی شریک ہے ابھی پوری طرح نہیں اُبھرا لیکن آخر کو ایسا ہو کر رہے گا۔ جواہر لال نہرو کی بے دین اشتراکیت مسلمانوں میں کوئی تاثر پیدا نہ کر سکے

گی۔لہٰذا سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت کا علاج کیا ہے۔ مسلم لیگ کا سارا مستقبل اس بات پر منحصر ہے کہ وہ اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے کیا کوشش کرتی ہے۔ اگر مسلم لیگ نے (اس ضمن میں) کوئی وعدہ نہ کیا تو مجھے یقین ہے کہ مسلم عوام پہلے کی طرح اس سے بے تعلق رہیں گے۔ خوش قسمتی سے اسلامی قانون کے نفاذ میں اس کا حل موجود ہے اور موجودہ نظریات کی روشنی میں (اس میں) مزید ترقی کا امکان ہے۔ اسلامی قانون کے طویل و عمیق مطالعے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظامِ قانون کو اچھی طرح سمجھ کر نافذ کیا جائے تو ہر شخص کے لیے کم از کم حقِ معاش محفوظ ہو جاتا ہے لیکن شریعتِ اسلام کا نفاذ اور ارتقاء ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کے بغیر اس ملک میں ناممکن ہے۔ سالہا سال سے یہی میرا عقیدہ رہا ہے اور اب بھی میرا ایمان ہے کہ مسلمان غربت (روٹی کا مسئلہ) اور ہندوستان میں امن و امان کا قیام اسی سے حل ہو سکتا ہے۔ اگر ہندوستان میں یہ ممکن نہیں ہے تو پھر دوسرا متبادل (راستہ) صرف خانہ جنگی ہے جو فی الحقیقت ہندو مسلم فسادات کی شکل میں کچھ عرصے سے جاری ہے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ ملک کے بعض حصوں مثلاً شمال مغربی ہندوستان میں فلسطین (کی داستان) دہرائی جائے گی۔ جواہر لال نہرو کی اشتراکیت کا ہندوؤں کی ہئیتِ سیاسیہ کے ساتھ پیوند بھی خود ہندوؤں کے آپس میں خون خرابے کا باعث ہوگا۔ اشتراکی جمہوریت اور برہمنیت کے درمیان وجۂ نزاع برہمنیت اور بدھ مت کے درمیان وجۂ نزاع سے مختلف نہیں ہے۔ آیا اشتراکیت کا حشر ہندوستان میں بدھ مت کا سا ہوگا یا نہیں؟ میں اس بارے میں کوئی پیش گوئی نہیں کر سکتا لیکن میرے ذہن میں یہ بات صاف ہے کہ اگر ہندو دھرم اشتراکی جمہوریت اختیار کر لیتا ہے تو خود ہندو دھرم ختم ہو جاتا ہے۔ اسلام کے لیے اشتراکی جمہوریت کو مناسب تبدیلیوں اور اسلام کے اصولِ شریعت کے ساتھ اختیار کر لینا کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع ہوگا۔ موجودہ مسائل کا حل مسلمانوں کے لیے ہندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے لیکن جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا ہے، مسلم ہندوستان کے ان مسائل کا حل آسان طور پر کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ملک کو ایک یا زیادہ مسلم ریاستوں میں تقسیم کیا جائے جہاں پر مسلمانوں کی واضح اکثریت ہو۔ کیا آپ کی رائے میں اس مطالبے کا وقت نہیں آ پہنچا؟ شاید جواہر لال کی بے دین اشتراکیت کا آپ کے پاس یہ ایک بہترین جواب ہے۔

بہر حال میں نے اپنے خیالات پیش کر دیے ہیں اس امید پر کہ آپ اپنے خطبے اور مسلم

لیگ کے آئندہ اجلاس کے مباحث میں اُن پر سنجیدگی سے توجہ دیں گے۔ مسلم ہندوستان کے لیے امید ہے کہ اِس نازک دور میں آپ کی فراست موجودہ مشکلات کا کوئی حل تجویز کر سکے۔

آپ کا مخلص

محمد اقبال

مکرر آنکہ: اس خط کے موضوع پر میرا ارادہ تھا کہ آپ کے نام اخبارات میں ایک کھلا خط شائع کراؤں گا مگر غور وفکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ موجودہ وقت ایسے اقدام کے لیے موزوں نہیں۔

(منقول از 'اقبال کے خطوط جناح کے نام'، مرتب محمد جہانگیر عالم، دائرہ معارف اقبال، فیصل آباد، ستمبر ۱۹۹۵ء)

-۲-

لاہور ۲۰ / مارچ ۱۹۳۷ء

محترم جناح صاحب

میرا خیال ہے کہ آپ نے پنڈت جواہر لال نہرو کا وہ خطبہ جو انہوں نے آل انڈیا نیشنل کنونشن میں دیا ہے پڑھا ہوگا اور اس کے بین السّطور جو پالیسی کارفرما ہے اس کو آپ نے بخوبی محسوس کر لیا ہوگا۔ جہاں تک اس کا تعلق ہندوستان کے مسلمانوں سے ہے میں سمجھتا ہوں کہ آپ بخوبی آگاہ ہیں کہ نئے دستور نے ہندوستان کے مسلمانوں کو کم از کم اس بات کا ایک نادر موقع دیا ہے کہ وہ ہندوستان اور مسلم ایشیا کی آئندہ سیاسی ترقی کے پیشِ نظر اپنی قومی تنظیم کر سکیں گے۔ اگر چہ ہم ملک کی دیگر ترقی پسند جماعتوں کے ساتھ تعاون کے لیے تیار ہیں تاہم ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ ایشیا میں اسلام کی اخلاقی اور سیاسی طاقت کے مستقبل کا انحصار بہت حد تک ہندوستان کے مسلمانوں کی مکمل تنظیم پر ہے۔ اس لیے میری تجویز ہے کہ آل انڈیا نیشنل کنونشن کو ایک موثر جواب دیا جائے۔ آپ جلد از جلد دہلی میں ایک آل انڈیا مسلم کنونشن منعقد کریں جس میں شرکت کے لیے نئی صوبائی اسمبلیوں کے اراکین کے علاوہ دوسرے مقتدر مسلم رہنماؤں کو بھی مدعو کریں۔ اس کنونشن میں پوری قوت اور قطعی وضاحت کے ساتھ بیان کر دیں کہ سیاسی مطمحِ نظر کی

حیثیت سے مسلمانانِ ہند کی دنیا کو بتایا جائے کہ ملک میں صرف اقتصادی مسئلہ ہی تنہا ایک مسئلہ نہیں ہے۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے ثقافتی مسئلہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے اپنے اندر زیادہ اہم نتائج رکھتا ہے اور کسی صورت سے بھی یہ اقتصادی مسئلے سے کم اہمیت نہیں رکھتا ہے۔ اگر آپ ایسی کنونشن منعقد کر سکیں تو پھر ایسے مسلم اراکینِ اسمبلی کی حیثیتوں کا امتحان ہو جائے گا، جنہوں نے مسلمانانِ ہند کی امنگوں اور مقاصد کے خلاف جماعتیں قائم کر رکھی ہیں۔ مزید برآں اس سے ہندوؤں پر یہ عیاں ہو جائے گا کہ کوئی سیاسی حربہ خواہ کیسا ہی عیارانہ کیوں نہ ہو پھر بھی مسلمانانِ ہند اپنے ثقافتی وجود کو کسی طور نظر انداز نہیں کر سکتے۔ میں چند روز تک دہلی آ رہا ہوں۔ اس اہم مسئلے پر آپ سے گفتگو ہوگی۔ میرا قیام افغانی سفارت خانہ میں ہوگا۔ اگر آپ کو کچھ فرصت ہو تو وہیں ہماری ملاقات ہونی چاہیے۔ ازراہِ کرم اس خط کے جواب میں چند سطور جلد از جلد تحریر فرمائیے۔

آپ کا مخلص

محمد اقبال

بار ایٹ لاء

مکرر آنکہ: معاف فرمائیے۔ میں نے یہ خط آشوبِ چشم کی وجہ سے ایک دوست سے لکھوایا ہے۔

(منقول از 'اقبال کے خطوط جناح کے نام' مرتب محمد جہانگیر عالم، دائرہ معارف اقبال، فیصل آباد، ستمبر ۱۹۹۵ء)

دیباچہ مثنوی اسرارِ خودی

یہ وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیز ہوتے ہیں۔ یہ پُر اسرار شے جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ 'خودی' یا 'انا' یا 'میں' جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت، مشاہدے کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریبِ تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرزِ عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب میں منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء و علما نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لئے دماغ سوزی نہ کی ہو۔ مگر اس سوال کا جواب افراد و اقوام کی دماغی قابلیت پر اس قدر انحصار نہیں رکھتا جس قدر کہ ان کی افتادِ طبیعت پر۔ مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اسی نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی انا محض ایک فریبِ تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا عملی مذاق ان کو ایسے نتائج کی طرف لے گیا جس کے لئے اُن کی فطرت متقاضی تھی۔

ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات و نظریات کی ایک عجیب طریق سے آمیزش ہوئی ہے۔ اس قوم کے موشگاف حکماء نے قوت عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انا کی حیات کا یہ مشہود تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے، عمل سے متعین ہوتا ہے یا یوں کہیئے کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازمات اس کے گزشتہ طریقِ عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانونِ عمل اپنا کام کرتا رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔ انیسویں صدی

ے مشہور جرمن شاعر گوئٹے کا ہیرو فوسٹ جب 'انجیل یوحنا' کی پہلی آیت میں لفظ کلام کی جگہ لفظ عمل پڑھتا ہے ('ابتدا میں کلام تھا، کلام خدا کے ساتھ اور کلام ہی خدا تھا') تو حقیقت میں اس کی دقیقہ رس نگاہ اسی نکتہ کو دیکھتی ہے جس کو ہندو حکماء نے صدیوں پہلے دیکھ لیا تھا۔ اس عجیب و غریب طریق پر ہندو حکماء نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت اور بالفاظ دیگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا اور اس میں کچھ شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدّت طرازی داد و تحسین کی مستحق ہے اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیہ سے پیدا ہوتے ہیں یعنی یہ کہ جب انا کا تعیّن عمل سے ہے تو انا کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترکِ عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملّی پہلو سے نہایت خطرناک تھا اور اس بات کا مقتضی تھا کہ کوئی مجدّد پیدا ہو جو ترکِ عمل کے اصلی مفہوم کو واضح کرے۔ بنی نوعِ انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترکِ عمل سے مراد ترکِ کلّی نہیں ہے کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو۔ سری کرشن کے بعد سری رام نوج بھی اسی راستے پر چلے مگر افسوس ہے کہ جس عروسِ معنی کو سری کرشن اور سری رام نوج بے نقاب کرنا چاہتے تھے، سری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم رہ گئی۔

مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغامِ عمل تھی گو اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے۔ مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور یہ کہ جس نکتۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نکتۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور اُن کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ وحدالدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی

نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہوسکتی تھی جو جزو سے کل تک پہونچنے کے لئے ضروری ہے۔انہوں نے جزو وکل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے 'رگِ چراغ' میں 'خونِ آفتاب' کا اور 'شرارِ سنگ' میں 'جلوہ ٔطور' کا بلا واسطہ مشاہدہ کیا۔

مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلۂ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا۔مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انہوں نے دل کو اپنی آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین وجمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلہ نے عوام تک پہونچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔علماء قوم میں سب سے پہلے غالبًا ابن تیمیہ علیہ الرحمتہ اور حکماء میں واحد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی مگر افسوس ہے کہ واحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں۔ ملا محسنِ فانی کشمیری نے اپنی کتاب دبستان مذاہب میں اس حکیم کا تھوڑا سا تذکرہ لکھا ہے جس سے اس کے خیالات کا پورا اندازہ ہوسکتا ہے۔ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔

شعرا میں شیخ علی حزین نے یہ کہہ کر 'تصوّف برائے شعر گفتن خوب است' اس بات کا ثبوت دیا ہے کہ وہ حقیقتِ حال سے آگاہ تھے مگر باوجود اس بات کے ان کا کلام شاہد ہے کہ وہ اپنے گردوپیش کے اثرات سے محفوظ نہ رہ سکے۔ان حالات میں یہ کیونکر ممکن تھا کہ ہندوستان میں اسلامی تخیل اپنے عملی ذوق کو محفوظ رکھ سکتا۔مرزا بیدل علیہ الرحمتہ لذّتِ سکون کے اس قدر دلدادہ ہیں کہ ان کو جنبشِ نگاہ تک گوارا نہیں۔

'نزاکت ہا است در آغوش مینا خانۂ حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگِ تماشا را'

اور امیر مینائی مرحوم یہ تعلیم دیتے ہیں کہ:

دیکھ جو کچھ سامنے آجائے منہ سے کچھ نہ بول
آنکھ آئینے کی پیدا کر دہن تصویر کا

مغربی اقوام اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے اسرارِ زندگی کو سمجھنے کے لئے اُن کے ادبیات وتخیلّات اہلِ مشرق کے واسطے بہترین رہ نما ہیں۔اگر چہ

مغرب کے فلسفۂ جدید کی ابتدا ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی کے نظام وحدت الوجود سے ہوتی ہے لیکن مغرب کی طبائع پر رنگِ عمل غالب تھا۔ مسئلۂ وحدت الوجود کا یہ طلسم جس کو ریاضیات کے طریقِ استدلال سے پختہ کیا گیا تھا دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا۔ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفۂ مغرب بالخصوص حکمائے انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔ جس طرح رنگ و بو وغیرہ کے لئے مختص حواس ہیں اسی طرح انسانوں میں ایک اور حاسہ بھی ہے جس کو 'حسِ واقعات' کہنا چاہیے۔ ہماری زندگی واقعاتِ گرد و پیش کے مشاہدہ کرنے اور اُن کے صحیح مفہوم کو سمجھ کر عمل پیرا ہونے پر منحصر ہے مگر ہم میں سے کتنے ہیں جو اس حس سے کام لیتے ہیں جس کو میں نے حسِ واقعات کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے؟ نظامِ قدرت کے پُر اسرار بطن سے واقعات پیدا ہو رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے مگر بیکن سے پہلے کون جانتا تھا کہ یہ واقعاتِ حاضرہ جن کو نظریات کے دل دادہ فلسفی اپنے تخیل کی بلندی سے بہ نگاہِ حقارت دیکھتے ہیں اپنے اندر حقائق و معارف کا ایک گنج گراں مایہ پوشیدہ رکھتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ انگریزی قوم کی عملی نکتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں 'حسِ واقعات' اور اقوامِ عالم کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی 'دماغ یافتہ' فلسفیانہ نظام جو واقعات متعارفہ کی تیز روشنی کا متحمل نہ ہو سکتا ہو انگلستان کی سرزمین میں آج تک مقبول نہیں ہوا۔ پس حکماء انگلستان کی تحریریں ادبیاتِ عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ مشرقی دل و دماغ ان سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظرِ ثانی کریں۔

یہ ہے ایک مختصر خاکہ اس مسئلے کی تاریخ کا جو اس نظم کا موضوع ہے۔ میں نے اس دقیق مسئلہ کو فلسفیانہ دلائل کی پیچیدگیوں سے آزاد کر کے تخیل کے رنگ میں رنگین کرنے کی کوشش کی ہے تا کہ اس کی حقیقت کو سمجھنے اور غور کرنے میں آسانی پیدا ہو۔ اس دیباچے سے اس نظم کی تفسیر مقصود نہیں، محض ان لوگوں کو نشانِ راہ بتانا مقصود ہے جو پہلے سے اس عسیر الفہم حقیقت کی دقتوں سے آشنا نہیں۔ مجھے یقین ہے کہ سطور بالا سے کسی حد تک یہ مطلب نکل آئے گا۔ شاعرانہ پہلو سے اس نظم کے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ شاعرانہ تخیل محض ایک ذریعہ ہے اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کہ لذّتِ حیات انا کی انفرادی حیثیت اس کے اثبات استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات مابعد الموت کی حقیقت کو سمجھنے کے لئے بطور ایک تمہید کے کام دے گا۔

ہاں لفظ خودی کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساسِ نفس یا تعیّنِ ذات ہے۔ مرکب لفظ بے خودی میں بھی اس کا یہی مفہوم ہے اور غالباً محسن تاثیر کے اس شعر میں لفظ خودی کے یہی معنی ہیں۔

غریقِ قلزمِ وحدت دم از خودی نزند
بود محال کشیدن میانِ آبِ نفس

(منقول از 'مضامینِ اقبال'، مرتبہ تصدّق حسین تاج، حیدرآباد دکن: احمدیہ پریس، چار مینار، ۱۳۶۲ھ)

ضمیمہ نمبر ۵

دیباچۂ رموزِ بے خودی

یہ مثنوی کسی طویل الذّیل دیباچے کی محتاج نہیں تاہم اس کے مقاصد کی ایک مختصر تشریح ضروری ہے جس طرح حیاتِ افراد میں جلبِ منفعت دفع مضرت تعین عمل وذوق حقائق عالیہ احساسِ نفس کے تدریجی نشوونما اس کے تسلسلِ توسیع اور استحکام سے وابستہ ہے اسی طرح ملل واقوام کی حیات کا راز بھی اسی احساس یا بالفاظ دیگر 'قومی انا' کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں مضمر ہے اور حیاتِ ملّیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ افرادِ قوم کسی آئینِ مُسلّم کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کے حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا تباین وتناقص مٹ کر تمام قوم کے لئے ایک قلبِ مشترک پیدا ہو جائے۔ افراد کی صورت میں احساسِ نفس کا تسلسل قوتِ حافظہ سے ہے اقوام کی صورت میں اس کا تسلسل و استحکام قومی تاریخ کی حفاظت ہے۔ گویا قومی تاریخ حیاتِ ملّیہ کے لئے بمنزلہ قوتِ حافظہ کے ہے جو اس کے مختلف مراحل کے حیّات واعمال کو مربوط کر کے 'قومی انا' کا زمانی تسلسل محفوظ وقائم رکھتی ہے۔ علم الحیات وعمرانیات کے اسی نکتے کو مدِ نظر رکھ کر میں نے ملّت اسلامیہ کی ہیئت ترکیبی اور اس کے مختلف اجزا وعناصر پر نظر ڈالی ہے اور مجھے یقین ہے کہ امّت مسلمہ کی حیات کا صحیح ادراک اسی نقطۂ نگاہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ البتہ اس ضمن میں ایک ضروری سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسی مختص الہیتِ جماعت کا انحطاط زائل کرنے اور اس کی زندگی مضبوط ومحکم کرنے کے عملی اصول کیا ہیں اس سوال کا مجمل جواب مثنوی کے دونوں حصوں میں آ چکا ہے۔ مگر مفصّل جواب کے لئے ناظرین کو انتظار کرنا چاہیے۔ اگر وقت نے مساعدت کی تو اس مثنوی کا تیسرا حصہ اسی سوال کا تفصیلی جواب ہوگا۔

استاذی حضرت قبلہ مولانا مولوی سید میر حسن صاحب دام فیضہم پروفیسر مرے کالج

سیالکوٹ اور مولانا شیخ غلام قادر صاحب گرامی شاعر خاص حضور نظام دکن خلد اللہ ملکہ، وا جلالہ، میرے شکریے کے خاص طور پر مستحق ہیں کہ ان دونوں بزرگوں سے بعض اشعار کی زبان اور طرزِ بیان کے متعلق قابلِ قدر مشورہ ملا۔ علیٰ ہذالقیاس اپنے احباب میر نیرنگ، میرزا اعجاز اور مولانا عمادی کا بھی سپاس گزار ہوں کہ بعض مطالب کی تحقیق میں ان سے بھی مدد ملی۔

محمد اقبال

(منقول از 'مضامینِ اقبال'، مرتبہ تصدق حسین تاج، حیدرآباد دکن: احمد یہ پریس، چار مینار، ۱۳۶۲ھ)

اشاریہ

شخصیات

آدم، ۲۵، ۱۱۰

آربری، ۹۷، ۱۱۱

آرنلڈ، ۱۱۱

آزاد، جگن ناتھ، ۸۲

آزاد، مولانا ابوالکلام، ۷۷، ۸۰، ۱۲۷

آفاقی، ڈاکٹر صابر، ۶۶، ۶۹

آگسٹائن، سینٹ، ۹۸

ابدالی، ۳۲

ابن تیمیہ، ۴۴، ۱۸۸

ابن خلدون، ۴۳

ابن عربی، شیخ محی الدین، ۱۹، ۲۶، ۳۱، ۳۷، ۳۸، ۴۲، ۴۴ تا ۴۶، ۴۹، ۶۵، ۱۲۱، ۱۳۸، ۱۸۷

اتاترک، مصطفیٰ کمال پاشا، ۱۵، ۹۱، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۹، ۱۳۶

اجمل، ۱۴۴

اچاریہ، شنکر، ۳۴، ۳۸

احسائی، شیخ احمد، ۶۷

احسن، مولانا راغب، ۹، ۱۳۱ تا ۱۳۵، ۱۴۷، ۱۸۰

احمد، ڈاکٹر سید ظفر، ۸، ۱۲

احمد، پروفیسر عزیز، ۱۲۹، ۱۳۵

احمد، ڈاکٹر منظور، ۱۲

احمد، وقار، ۱۲

اروِن، لارڈ، ۱۷۲، ۱۷۷

اسپرینگر، ۸۷

اسپنوزا، ۱۳۸

اسٹائین، آئین، ۹۷، ۱۰۸

اسمتھ، آدم، ۱۰۸

اسمتھ، ولفریڈ کانٹویل، ۸۰

اشپنگلر، ۱۰۶

اشتیاق الحسن، سید، ۱۷۹

اشعری، ۴۳

اعجاز میرزا، ۱۹۲

افغانی، مولانا جمال الدین، ۳۸، ۸۸، ۸۹، ۹۱ تا ۹۴، ۹۶، ۱۲۱

افلاطون، ۵۰، ۷۷، ۱۲۰

اقبال، ظفر، ۱۲

اقبال، سر محمد، ۵ تا ۷، ۹ تا ۱۱، ۱۳ تا ۲۸، ۳۳ تا ۴۲، ۴۴ تا ۴۶، ۴۸ تا ۵۷، ۶۱، ۶۳ تا ۸۵، ۸۸ تا ۱۱۷، ۱۱۹ تا ۱۲۲، ۱۲۴ تا ۱۵۲، ۱۸۰ تا ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۲

اکبر (مغل بادشاہ)، ۱۵۸

اکبر، شیخ، ۴۳، ۴۵، ۱۸۷

اکرام، شیخ محمد، ۳۷

التجانی، ابراہیم، ۴۴

الجامعی، ڈاکٹر ظہیر الدین، ۳۴، ۳۵

الجیلی، عبدالکریم، ۴۱، ۴۴

الحموی، قطب الدین، ۴۴
الصفوی، صلاح الدین، ۴۴
العلی، مولانا امداد، ۹۲
الفِ ثانی، مجدّد، ۲۹ تا ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۳
القاشانی، عبدالرزاق، ۴۴
المراغی، علامہ مصطفیٰ، ۱۴۲
النابلسی، عبدالغنی، ۴۴
الٰہ آبادی، اکبر، ۱۱۴، ۱۴۲
الٰہ آبادی، محب اللہ، ۳۱
امام علی، ۱۲، ۷۵
انصاری، ابوایوب، ۵۹
اوڈائر، سر مائیکل، ۹۲
ایریل، ۷، ۱۲۳
ایکویناس، سینٹ، ۹۸
اینجلز، ۱۰۳
باب، مرزا علی محمد، ۶۵ تا ۶۷، ۶۹
باقلانی، امام، ۳۰
باقی باللہ، خواجہ، ۲۹، ۳۸، ۴۶
بائرن، ۸۳
بٹ، عباس علی، ۶۹
بختیاری، اسفندیار، ۶۹
براؤن، پروفیسر ای۔جی، ۶۹
براؤننگ، ۸۳
برگساں، ۷۴، ۷۷، ۸۱
بشیر، واحد، ۱۲
بغدادی، جنید، ۵۹
بلقینی، امام، ۳۰
بھرتری ہری، ۱۹
بیجاپوری، محمد، ۲۵
بیدل، مرزا، ۱۸۸
بیکن، راجر، ۸۷، ۱۸۹
بیگ، سلیمان ناظم، ۶۹
بیگم، عطیہ، ۱۴۲
تاج، تصدق حسین، ۱۹۰، ۱۹۲
تبریزی، مولانا، ۶۵
تپش، غلام علی، ۹۲
تھامسن، ایڈورڈ، ۲۱، ۱۴۳، ۱۸۰
تھانوی، مولانا اشرف علی، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۲
تیرتھ، سوامی رام، ۴۸
پاشا، سعید زاغلول، ۹۳
پال، سراج الدین، ۱۴۲
پری (Pearce)، ۱۰۳
پرشاد، مہاراجہ کشن، ۱۴۲
ٹیگور، ۹۷، ۱۱۱
جامی، مولانا، ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۴۱، ۴۲
جان جاناں، مظہر، ۳۱
جانسن، ۹۵
جاوید، اظہر، ۱۲
جُر جی، ۸۷
جعفری، علی سردار، ۱۱۳، ۱۱۴
جمشید، ۲۴
جناح، محمد علی، ۹، ۱۶، ۲۱، ۷۵، ۸۹، ۹۲، ۱۴۲ تا ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۶۷، ۱۸۲
جنگ، بہادر یار، ۹۷

جوہر، مولانا محمد علی، ۱۵، ۴۸، ۷۵، ۹۲، ۱۴۴
جیراجپوری، اسلم، ۱۴۲
چٹرجی، سنیت کمار، ۹۷
چشتی، پروفیسر یوسف سلیم، ۶۷، ۱۳۸
چغتائی، توصیف، ۱۲
چغتائی، عبدالرحمٰن، ۱۴۲
حافظ، ۱۹، ۳۷
حالی، الطاف حسین، ۱۰۶
حتی، ۸۷
حزین، شیخ علی، ۱۸۸
حسن، ممتاز، ۹۷
حسن، پروفیسر مناظر، ۱۲
حسین، ڈاکٹر ذاکر، ۱۲، ۷۵
حسینی، سید وقار احمد، ۹۰
حلاج، حسین منصور بن، ۱۰، ۱۹، ۵۶ تا ۶۰، ۶۲ تا ۶۴، ۶۶ تا ۶۹، ۸۲، ۹۴
حمیداللہ، ڈاکٹر محمد، ۱۲۹، ۱۳۰
حیدری، سراکبر، ۱۶۷
خان، سرسید احمد، ۶، ۱۱، ۱۴، ۲۰، ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۸۸ تا ۹۴، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۳
خان، ظفر علی، ۷۵، ۹۲، ۱۰۲
خاں، صاحبزادہ آفتاب احمد، ۱۴۲
خاں، مولانا علی بخش، ۹۲
خاں، واجد علی، ۹۲
خاور، رفیق، ۶۸
خراسانی، ابومسلم، ۶۰
خرمی، بابک، ۶۰
خضر، ۸۳
خفیف، ابوعبداللہ، ۵۸
خمینی، امام، ۳۳
داغ، ۱۵۱
داؤدی، شفیع، ۱۸۰
درّانی، نادرشاہ، ۳۲
درد، میر، ۳۷
دریاآبادی، عبدالماجد، ۴۸، ۱۴۲
ڈانٹے، ۱۹
ڈریفس، بارنے(Barney Drefus)، ۶۹
ذوقی، ۱۴۲
رازی، امام فخرالدین، ۳۰، ۴۱ تا ۴۵
رامن، ۹۷
رحمت اللہ، فاضل، ۱۸۰
ردولوی، شارب، ۱۲
رضا، رشید، ۳۸
رفیع الدین، شاہ، ۳۱
روٹ، مارتھا، ۶۹
رودکی، ۵۹
روسو، ۱۵۴، ۱۶۲
رومی، مولانا جلال الدین، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۴، ۳۷، ۳۹ تا ۴۶، ۴۸ تا ۵۲، ۵۴، ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۷۷، ۸۳، ۹۰، ۹۱، ۱۲۱، ۱۳۸، ۱۵۰
رئیس، قمر، ۱۲
رینان، ۸۷، ۸۹، ۱۵۸
رینے گینوں، ۱۲۷، ۱۳۲

زیدان، ۸۷

سالک، مولانا عبدالمجید، ۹۲

سائمن، سرجان، ۱۶۵

سعد، ڈاکٹر اسماعیل، ۱۲

سعدی، ۳۵

سعید، راحت، ۱۲

سقراط، ۹۸، ۱۲۲

سلطان، ٹیپو، ۳۲، ۱۵۱

سلیمان، سرشاہ، ۷۵، ۹۷

سنائی، ۳۷، ۴۱، ۴۲، ۴۶

سندھی، مولانا عبیداللہ، ۴۶، ۱۲۷

سنگھ، رنجیت، ۷۵

سہروردی، شہاب الدین، ۴۱، ۴۴، ۴۵

سہیل آغا، ۱۲

سیوطی، جلال الدین، ۳۰، ۴۴

شاستری، سری نواس، ۱۶۲، ۱۶۵

شافعی، امام، ۳۰

شرر، عبدالحلیم، ۶۹

شرف الدین، شاہ، ۳۱

شریعتی، ڈاکٹر علی، ۶، ۱۱۹ تا ۱۲۴، ۱۴۷

شریف، میاں محمد، ۱۴۲

شعرانی، امام عبدالوہاب، ۳۸، ۴۴، ۶۱

شتانی، شیخ ابوالعباس، ۵۸

شکیب، محمد بدالدین خاں، ۱۰۲

شمس الدین، ۱۲

شمل، اینی میری، ۵۶، ۶۶، ۶۷

شنکر، سری، ۱۸۷

شہید، سید احمد، ۷۵

شیکسپیئر، ۹۸

صدیقی، ثناء الحق، ۴۵

صدیقی، رشید احمد، ۱۴۲

صدیقی، پروفیسر شکیل احمد، ۵۹

صدیقی، محمد علی، ۷، ۸، ۱۲

طاہرہ، قرۃ العین، ۱۹، ۵۷، ۶۴ تا ۷۱، ۸۲، ۹۴

طبری، ۵۹

طیب، مولانا، ۴۲، ۴۳

ظہیر، سجاد، ۱۱۲

عابد، حسن، ۱۲

عابدی، سید وزیر الحسن، ۴۹

عاصمی، سلیم، ۱۲

عالم ثانی، شاہ، ۳۲

عالم، محمد جہانگیر، ۱۸۴، ۱۸۵

عبدالحق، مولوی، ۱۱، ۱۴۲

عبدالحکیم، خلیفہ، ۴۹، ۹۰، ۹۱، ۱۵۱

عبدالحکیم، ملا، ۳۰، ۶۱

عبدالرشید، جسٹس، ۱۴۲

عبدالعزیز، شاہ، ۳۰، ۳۷، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۷۵

عبدالقادر، شیخ، ۶۹، ۱۰۲

عبدالمجید، سلطان، ۸۹

عبدالوہاب، محمد بن، ۳۴

عبدالہادی، شاہ، ۳۳

عبداللہ، شیخ، ۱۴۲

عبدہ، محمد، ۳۸، ۹۳، ۹۶

عثمانی، علامہ شبیر احمد، ۴۲

عثمانی، مولانا ظفر احمد، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۲
عراقی، فخر الدین، ۳۱، ۱۸۷
عطا، ابوالعباس ابن، ۶۱
عطار، فرید الدین، ۲۶، ۲۷، ۳۷، ۴۰تا۴۳، ۴۶
عظیم، ظفر، ۱۲
عسقلانی، ابن حجر، ۴۴
علی، چودھری رحمت، ۲۱، ۱۴۶
علی، چودھری نیاز، ۱۴۲
علی، سید امیر، ۷۵، ۱۳۲
علی، سید حامد، ۴۶
علی، محمود، ۱۷۹
علی، مولانا شوکت، ۱۴۲
عمادی، مولانا، ۱۹۲
عمر الدین، پروفیسر، ۱۴۲
عمر بن عبدالعزیز، ۳۰
عمر، محمد جمیل، ۱۲۵تا۱۲۷، ۱۳۲تا۱۳۳
عیسیٰ (مسیح)، ۷۰، ۱۲۲، ۱۵۴، ۱۵۵
غالب، ۶، ۱۹، ۳۷، ۵۷، ۶۵، ۶۶، ۶۸ تا ۷۰، ۷۲،
۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۸۱تا۸۴، ۹۴، ۱۳۸
غزالی، امام، ۳۰، ۴۱تا۴۳، ۸۷، ۸۹، ۱۲۱
غلام السیدین، مولانا، ۱۴۲
غلام قادر، مولانا شیخ، ۱۴۲، ۱۹۲
فارگوز، فلپ، ۸۶
فاروق، حضرت عمرؓ، ۱۳۳
فاروقی، ڈاکٹر برہان، ۳۸
فخر الدین، شاہ، ۳۳
فرخ، عظمیٰ، ۸
فرید الحق، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۸۱
فطشے، ۴۷، ۷۷
فوسٹ، ۱۸۷
فوق، محمد دین، ۱۴۲
فیض، فیض احمد، ۱۱۴، ۱۴۹تا۱۵۲
فینن، فرانز، ۱۵۱
قاسم، ۱۴۳
قاسمی، احمد ندیم، ۱۱۳
قشیری، امام، ۶۱
قلندر، بوعلی، ۴۹
قلی، مرزا درگاہ، ۳۱
قونوی، سدر الدین، ۳۱
قیصر، ۱۲۲
کارلائیل، ۸۷
کامران، جیلانی، ۶۳
کانٹ، ۵۷، ۸۷
کبیر، بھگت، ۱۵۸
کرشن، سری، ۱۸۷
کرمانی، احد الدین، ۳۱
کرمانی، وحد الدین، ۱۸۷
کشمیری، سید انور شاہ، ۱۴۲
کشمیری، ملا محسن فانی، ۱۸۸
کنگ جونیئر، مارٹن لوتھر، ۷۱
کوربن، ہنری، ۶۷
کوریج، یوسف، ۸۶
کیرل، ویلنٹائن (Valentine Chirol)، ۶۹
کیفی، پنڈت برج موہن دتاتریہ، ۱۰۴

گاندھی، مہاتما، ۹۲، ۱۱۱
گب، ۸۷
گبن، ۸۷
گرامی، مولانا، ۱۴۲
گرگانی، شیخ ابوالقاسم، ۵۸، ۵۹
گوکلپ، ضیا، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۹
گوئٹے، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۶۱، ۸۲، ۱۰۶، ۱۸۷
گیسودراز، خواجہ، ۴۴
لاک، ۵۷، ۸۷
لطیف، سید محمد، ۱۳
لکھنوی، ثاقب، ۱۰۷
لوتھر، مارٹن، ۱۵۴، ۱۵۵
مارکس، کارل، ۶، ۱۰۳، ۱۱۲
محمدؐ، ۱۸، ۲۱، ۶۶، ۱۳۰، ۱۵۸
محمد علی، مولانا، ۷۵
محمصانی، ڈاکٹر صبحی، ۱۳۳، ۱۳۴
محمود، واحد، ۱۸۸
مسعود، راس، ۷۵، ۹۷، ۱۴۲
مسعودی، ۱۷۳
مسولینی، ۱۰۹
مصری، علامہ عبدالرؤف، ۶۱
ملاصدرا، ۶۷
ملٹن، ۴۱، ۶۱
ملکہ وکٹوریہ، ۱۳، ۱۰۴
ملیح آبادی، جوش، ۷۶
منور، پروفیسر محمد، ۱۳۶
موسیٰ (علیہ السلام)، ۴۰
موہانی، مولانا حسرت، ۱۶، ۷۵
مہاجر مکی، حاجی امداداللہ، ۲۶
میر حسن، مولوی، ۱۳، ۴۸، ۱۹۱
میر، میر تقی، ۲۵، ۱۵۱
میسونون، ۶۲
میکاولی، ۸۷
میکینزی، پروفیسر، ۷۰
مینائی، امیر، ۱۸۸
نجیب آبادی، مولانا تاجور، ۱۰۴
ندوی، ابوسلمان، ۵۹، ۶۰
ندوی، سید سلیمان، ۶۲، ۱۴۲
ندوی، مسعود عالم، ۱۴۲
ندوی، مولانا عبیداللہ کوٹی، ۸۸
نساخ، عبدالغفور، ۶۹
نصرآبادی، شیخ ابوالقاسم، ۶۱
نصر حسین، ۶۷
نطشے، ۱۰، ۵۰، ۵۲، ۵۴، ۷۴، ۷۹، ۸۱، ۹۰، ۹۱، ۱۰۶، ۱۰۹
نظامی، خواجہ حسن، ۶۹، ۱۴۲
نعمانی، شبلی، ۴۴، ۴۵، ۵۸، ۶۱، ۷۷، ۱۲۷، ۱۳۲ تا ۱۳۵، ۱۴۳
نقوی، شاہد، ۱۲
نکلسن، آر۔ اے، ۱۸، ۳۵، ۵۶، ۵۸، ۶۲، ۷۰، ۱۱۱، ۱۴۲
نوج، سری رام، ۱۸۷
نورالٰہی، خان بہادر شیخ، ۱۰۴
نور محمد، شیخ، ۱۳، ۱۴، ۴۸

نہرو، پنڈت جواہر لال، ۱۱۱ تا ۱۱۳، ۱۸۲ تا ۱۸۴
نیاز الدین، خان، ۱۴۲
نیازی، نذیر، ۱۳۱، ۱۴۲
نیرنگ، میر، ۱۹۲
نیکس، کوپر، ۱۰۸
ولی اللہ، شاہ، ۲۶، ۳۰ تا ۳۳، ۴۲ تا ۴۴، ۹۵، ۱۲۷،
۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۶
وینسنک، پروفیسر، ۱۵۶
ہاشمی، سید وقار احمد، ۹۰
ہٹلر، ۹۵، ۱۰۹
ہجویری، حضرت عثمان، ۵۸
ہرسن، مس فارقو، ۱۴۲
ہوبس، ۵۷
ہیگل، ۶، ۶۳
ہیلی، سر میلکم، ۱۷۷
ینگ ہز بینڈ، سر آرتھر، ۹۷
ینگ ہز بینڈ، سر فرانسس، ۱۱۱، ۱۱۳
یوسفیہ، ولی اللہ، ۵۹
یحییٰ، مولانا غلام، ۳۱

نظریات، فکر اور فلسفے

ارادیت (voluntarism) ۷۷، ۷۹
اشتراکیت، ۱۱۳، ۱۸۲، ۱۸۳
اشتراکی جمہوریت، ۱۸۳
اصولِ انتخابیت، ۱۲۸
افلاطونی تصوف، ۲۷
بطلیموسی کائنات، ۱۵۰
بورژوا جمہوریت، ۱۰۹
پین اسلام ازم، ۸۸، ۸۹، ۹۱
تجربیت (Empiricisim)، ۸۵، ۸۷
ترقی پسندی، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱
تصورِ ثنویت مادہ، ۱۵۵
جدلیاتی طرزِ فکر، ۶
جمہوریت، ۹۹، ۱۱۲، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۸۰
دینِ الٰہی، ۱۵۸
رہبانی نظام، ۳، ۱۵۴
رینی گینوئی تصورِ روایت، ۹۳، ۱۲۵، ۱۳۲
سوشل ازم، ۱۰۸، ۱۱۲
سیکولر ازم، ۹۰
عجمی تصوف، ۱۰۹
عینیت پسندی، ۸۵
فاش ازم، ۸۰، ۹۶، ۱۰۹، ۱۱۲
فکر افلاطون، ۳۵، ۵۲، ۹۸، ۱۲۰
فلسفۂ تاریخ، ۹۷، ۹۸
فلسفۂ جدید، ۱۸۹
فلسفۂ خودی، ۶، ۱۰، ۱۶، ۱۷، ۲۳ تا ۲۵، ۲۷، ۳۹، ۴۰،
۴۲، ۴۹ تا ۵۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۸۶، ۱۹۰
فلسفۂ مولانا روم، ۳۴
فلسفۂ وحدت الشہود، ۲۹ تا ۳۱، ۴۳
فلسفۂ وحدت الوجود، ۱۸، ۲۳، ۲۷، ۲۹ تا ۳۱، ۳۳،
۳۷، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۶۰، ۶۷، ۷۷، ۸۲، ۸۵،
۱۳۸، ۱۸۷ تا ۱۸۹
فلسفۂ وقت، ۹۷
گشٹالسٹ نفسیات، ۱۴۷

لادینی سیاسی نظام، ۱۵۴
لبرل جمہوریت، ۱۰۹
مابعدالطبیعات، ۱۴۶
مارکسی لینینی فکر، ۱۱۱
مارکسی نظریۂ تاریخ، ۱۰۲
مغربی فلسفہ، ۱۲۷
نازی ازم، ۱۰۹
نتائجی (Pragmatic) فکر، ۱۰۳
نظریۂ اضافیت، ۸۱، ۱۱۰
نظریۂ اناالحق، ۶۶
نظریۂ جوہری معروضیت، ۷۹
نظریۂ حلول، ۲۶، ۶۱
نوافلاطونیت، ۳۷
نوافلاطونی تصوف، ۳۸، ۴۶
نوہیگلی (Neo-Hegalian) تصور، ۳۵
ویدانتی تصوف، ۲۷، ۴۶، ۱۳۸
ہندی فلسفہ، ۲۴، ۴۶
ہیگل کا نظریۂ تاریخ، ۹۶
یورپ کا اصولِ جمہوریت، ۱۶۰، ۱۵۷
یورپی افکارِ سیاست، ۱۵۴
یونانی فلسفہ، ۲۴، ۴۶

مذاہب، فرقے، صوفی سلسلے، مدرسہ ہائے فکر

احمدی، ۷۰
اسلام، ۱۸، ۸۰، ۸۶ تا ۸۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۳ تا ۱۵۷، ۱۶۱ تا ۱۶۳، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۴
اشاعرہ، ۷۶، ۱۳۵
اشعریہ، ۷۶، ۷۹
بابی فرقہ، ۶۵، ۶۷
بدھ مت، ۲۹، ۵۲، ۸۰، ۱۸۳
بہائی فرقہ، ۶۵ تا ۶۷، ۹۴
برہمنیت، ۱۸۳
پروٹسٹنٹ، ۱۷
چشتیہ، ۳۳
دیوبند، ۳۳
زرتشتی، ۵۹، ۱۰۸
سکھ مت، ۲۹
شیخی فرقہ، ۶۷
شیعہ فرقہ، ۶۷، ۹۴
صابریہ، ۳۳
صفاتیہ، ۷۶
صیہونیت، ۹۴
عیسائیت، ۲۹، ۵۲، ۸۰، ۸۶، ۱۵۴ تا ۱۵۷، ۱۷۶
کیتھولک، ۱۷
مجسمہ، ۸۰
مجوسیت، ۸۰
مرجیہ، ۸۰
معتزلہ، ۷۶، ۷۷، ۸۰
مولویہ، ۳۴
ہندومت، ۲۹، ۵۲
یہودیت، ۸۶

متعلقاتِ فقہ

اجتہاد، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱تا۱۳۴، ۱۳۶

اجماع، ۳۸، ۱۳۳

استحسان، ۱۳۰

حرجہ، ۱۳۰

ضمان، ۱۳۰

قیاس، ۳۸، ۱۳۳

اقوام

ازبک، ۳۸

افغان، ۱۷۳، ۱۷۴

انگریز، ۱۳، ۳۲، ۱۶۱، ۱۶۴تا۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۵

اہلِ کتاب، ۱۷۶

ایرانی، ۱۸۷

ایشیائی اقوام، ۱۶

ترکِ عثمانی، ۳۸، ۵۲، ۵۳

جاپانی، ۱۰۵

سکھ، ۱۷۲

سلجوقی، ۳۸

صفوی، ۵۲

عرب، ۹۱

عیسائی، ۱۷۶

مرہٹے، ۳۲

مسلمان، ۶۰، ۸۷، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۳۶، ۱۵۴،
۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳تا۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۵
تا۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۲تا۱۸۴، ۱۸۷

مسلمانانِ ہند، ۱۵۳، ۱۷۳

مغربی اقوام، ۱۸۸

مغل، ۵۲، ۵۳

ہندو، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۶،
۱۸۲، ۱۸۶تا۱۸۷

یہودی، ۹۵، ۱۷۶

تحاریک، تنظیمیں

آل انڈیا مسلم کانفرنس، ۱۷۱

آل انڈیا مسلم کنونشن، ۱۸۴

آل انڈیا نیشنل کنونشن، ۱۸۴

تحریکِ پاکستان، ۱۵، ۱۴۴

تحریکِ ترکِ موالات، ۹۲

تحریکِ خلافت، ۱۵، ۹۲

تحریکِ ریشمی رومال، ۳۳، ۱۱۲

ترقی پسند تحریک، ۱۱۲

توری پارٹی، ۱۶۶

جمعیت علمائے ہند، ۱۲۹

کلکتہ مسلم لیگ، ۱۴۴

کل ہند جمعیت علماء اسلام، ۱۴۴

کل ہند مسلم لیگ، ۲۲، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۷۱، ۱۸۲،
۱۸۳

کل ہند مسلم یوتھ لیگ، ۱۴۴

مزدور پارٹی، ۱۶۶

حکومتیں، حکمران

آلِ سعود، ۱۲۸

اموی حکمران، ۱۷۳
حکومتِ برطانیہ (شہنشاہیت برطانیہ، دولتِ برطانیہ، تاجِ برطانیہ)، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۶۸
خلافت، ۱۱۰، ۱۱۶
دیسی والیانِ ریاست، ۱۶۵، ۱۶۷
روس کی سوشلسٹ حکومت، ۱۲۹
زارِ روس، ۱۵
عثمانی (ترک) خلیفہ، ۱۵، ۸۸، ۸۹
عثمانی دور، ۳۴، ۸۶، ۸۹، ۹۱
عثمانی شہنشاہیت، ۱۶۳
عہدِ اکبر، ۱۷۱
قاچار حکومت، ۵۳
مسلم ہندوستان، ۱۵۰
مغل سلطنت، ۳۲
مغل عہد، ۱۷۱
مغل ہندوستان، ۱۵۰
نجدی اقتدار، ۱۲۸، ۱۲۹
نظامِ دکن، ۱۹۲
نواب بھوپال، ۱۶۷
نوآبادیاتی دور، ۱۵۱، ۱۵۲
وکٹوریائی عہد، ۱۰۱

زبانیں، ادبیات

اردو، ۷، ۹۴، ۱۰۴، ۱۱۴، ۱۹۰
اردو ادب، ۱۰۴
اقبالیات، ۵، ۹، ۱۱۱، ۱۴۱
انگریزی، ۷، ۹۴، ۱۲۷
پاکستانیات، ۷
ترقی پسند مذہب، ۱۱۳
سنسکرت، ۱۰۴
عربی، ۵۹، ۱۰۴
فارسی، ۴۹، ۵۹، ۶۸، ۹۴، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۴
ہندوستانی ادب، ۷۶
ہندی، ۱۰۴

مطبوعات

آئینِ اکبری، ۷۵
اپنیشد، ۳۷
ارمغانِ حجاز، ۱۷، ۲۱، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۳۸
ازالۃ الخلفاء، ۱۳۳
اسٹار آف انڈیا (کلکتہ)، ۱۴۳، ۱۸۰، ۱۸۱
اسرارِ خودی، ۱۰، ۱۶ تا ۲۰، ۲۳ تا ۲۵، ۳۵، ۴۱، ۴۲، ۴۹، ۷۷، ۷۸، ۹۴، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۵۰
اسلام اور مستشرقین (جلد سوم)، ۸۸
افکار، ۱۲۳، ۱۴۹
اقبال اور اجتہاد، ۱۳۶
اقبال اور امرِ بہائی، ۶۹
اقبال: جہانِ دیگر، ۱۴۱ تا ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۸۱
اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، ۷
اقبال کے خطوط جناح کے نام، ۱۸۴، ۱۸۵
اقبال کے شعری ماخذ: مثنوی رومی میں، ۴۹
اقبال نمبر، ۱۴۳
اکتشافِ ہند، ۱۱۳
الاجتہاد فی الاسلام، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۹

الانسان الکامل،۴۴
الخلافۃ الخلفاء،۱۳۳
الطّواسین،۵۷
الفاروق،۱۳۳
الکبریت الاحمر،۴۴
الکلام،۱۳۳
انٹروڈکشن ٹو سوشیالوجی،۷۰
انوار القدسیہ فی آداب العبودیہ،۳۸
بالِ جبریل،۱۹،۲۰،۳۷،۱۰۵،۱۴۵
بانگِ درا،۱۹،۲۴،۲۵،۳۷،۱۰۴،۱۰۵
برہانِ اقبال،۱۳۶
پاکستان کی بنیادیں،۱۷۹
پیامِ مشرق،۱۸،۱۹،۸۲،۱۰۵،۱۰۶،۱۳۸
پیامِ مغرب،۱۸،۱۰۶
تذکرۃ الاولیاء،۵۹
تذکرۃ المعاصرین،۶۹
ترانۂ محمد(Mohmet is Gesong)،۱۸،۲۱
ترقی پسند ادب،۱۱۳
تشکیلِ الٰہیاتِ جدید کا نیا مطالعہ،۱۳۲
تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ،۷،۲۱،۱۱۵،۱۱۹،۱۲۰،
۱۲۵،۱۲۷،۱۳۲
تصوف کی حقیقت،۴۵
تلاشِ اقبال،۹
ٹائمز آف انڈیا،۱۶۲
جامع الرّد،۳۰
جاوید نامہ،۱۹،۴۹،۵۶،۵۷،۶۴،۶۵،۶۷،۸۲،
۹۴،۱۰۵،۱۲۰،۱۴۵
جمع الجوامع،۳۰
حجۃ اللہ البالغہ،۱۲۷،۱۳۲،۱۳۴ تا ۱۳۴
حقیقت مذہب نیچری در بیان حال نیچریاں،۸۸
خطباتِ احمدیہ،۸۸،۹۴
خطباتِ اقبال نئے تناظر میں،۱۲۵
خطباتِ مدراس،۹۹
دخترِ عجم،۶۹
دمغ الباطل،۳۱
دیباچہ رموزِ بےخودی،۱۹۱
دیباچہ مثنوی اسرارِ خودی،۱۸۶
دیوان منسوب بہ منصور حلاج،۵۹
ڈاکٹر فاؤسٹ،۶۱
ڈان،۷،۱۲،۱۲۳
ڈیوائن کامیڈی،۱۹
رسالہ قشیری،۳۸
رسالہ وحدت الوجود والشہود،۳۷
رموزِ بےخودی،۱۶،۱۷،۲۴،۷۸،۱۰۴ تا ۱۰۶،۱۰۹،
۱۳۷،۱۵۰
رودِ کوثر،۳۷
زبورِ عجم،۱۶،۱۰۵،۱۳۸
زمیندار (اخبار)،۹۲
ساقی نامہ،۲۳
سوانح مولانا روم،۴۴
سیرت ابنِ حلاج،۵۸
شاہ ولی اللہ دہلوی اور ان کا فلسفہ،۴۶
شرح زبورِ عجم،۱۳۸
شرح سیرت ابنِ حلاج،۵۶

شرح کلام حجاج، ۵۸
ضربِ کلیم، ۲۰، ۳۴، ۳۷، ۱۰۵
طاسین توحید، ۵۷، ۵۸
طواسین وجدان، ۶۱
عرفان حافظ، ۵۹
علم الاقتصاد، ۲۱، ۱۰۱
علم الکلام، ۱۲۷
عہدِ نبویؐ میں نظامِ حکمرانی (جلد اول)، ۱۲۹
فارس میں مابعد الطبیعات کا ارتقا، ۵۶، ۱۰۱
فتاویٰ عزیزیہ، ۳۷، ۴۶
فتوحاتِ مکیہ، ۴۴
فصوص الحکم، ۳۱
فلسفۂ شریعت اسلام، ۱۳۳، ۱۳۴
فیصلہ وحدت الوجود والشہود، ۳۱، ۴۳
قراۃ العین، ۲۹
قراۃ العینین، ۴۳
قولِ متین در ابطال حرکتِ زمین، ۸۸
قومی زندگی، ۱۴، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۲۸
کتاب الطواسین، ۶۳
کسی نامہ، ۵۶
کشف المحجوب، ۵۹
کلمۃ الحق، ۳۱
کلیاتِ غالب، ۸۵
ما و اقبال، ۱۱۹، ۱۴۷
مثنوی بوعلی قلندر، ۱۷
مثنوی مسافر، ۲۰، ۱۰۵
مثنوی معنوی (مثنوی مولانا روم)، ۴۸
مخزن، ۱۴، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵
مضامین اقبال، ۱۹۰، ۱۹۲
معراج نامہ، ۱۹
مقالاتِ حکیم جلد دوم (اقبالیات)، ۹۰
مقدمۂ رموزِ بےخودی، ۱۰
ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۲۸
ملفوظاتِ حلاج، ۶۲
نیرنگِ خیال، ۱۴۳
ہدایت نامہ، ۲۰
ہندومت اور توحید، ۴۶

(انگریزی مطبوعات)

(انگریزی مطبوعات کے اردو زبان میں تراجم اشاریے کے اردو حصے میں ملاحظہ کیجئے۔ اشاریہ نویس)

Art Awaiting the Messiah, 121
Christianity and Jews under Islam. 86
Development of Metaphysics in Persia, 48. 65 to 66. 76, 79
Discovery of India. 113
Engineering and Teaching, Islamic Sciences and Engineering working paper Sciences for India, Pakistan and Bangladesh, 90
Idea of Personality in Islamic Mysticism, 56

Islamic Environmental Systems, 90
Islamic Science and Public Policies: Lessons from History of Science, 90
Modern Islam in India, 80
Reconstruction of Religious thought in Islam, 6, 89, 94
The Mujaddid's Conception of Towhid, 38
The Qur`an Astronomy and Earth Exploration for Space, 90

ادارے

احمدیہ پریس، چارمینار، ۱۹۰، ۱۹۲
اردو مرکز، ۱۰۴
اسٹینفورڈ یونیورسٹی، ۹۰
اسکاچ مشن اسکول، ۱۴
اسکاچ مشن کالج، ۱۴
افغانی سفارت خانہ، ۱۸۵
اقبال اکادمی، ۱۴۳
اقوام متحدہ، ۱۳۷
امریکی یونیورسٹی آف بیروت، ۱۳۳
انجمن ارباب قلم، ۱۰۴
انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز (امریکہ)، ۹۰
برکت ہال لاہور، ۱۰۲
پاکستان اسٹڈی سینٹر (جامعہ کراچی)، ۷، ۸
پنجاب یونیورسٹی، ۱۰۴
جامعہ الازہر، ۱۰۳
دارالمصنفین اکادمی، ۸۸
دائرہ معارفِ اقبال، ۱۸۴، ۱۸۵
دہلی کالج، ۱۴
رائل ایشیاٹک سوسائٹی لندن، ۹۶، ۹۷، ۱۰۳
سوربون (یونیورسٹی)، ۱۳۳
سینڈ ہرسٹ (عسکری درسگاہ)، ۱۶۹
علی گڑھ یونیورسٹی، ۱۰۲، ۱۷۷
غلام علی پبلشرز، ۱۷۹
فری میسن لاج، ۹۴
کیمبرج یونیورسٹی، ۴۸، ۹۶، ۱۰۱
گردیزی پبلشرز (کراچی)، ۱۸۱
گورنمنٹ کالج (لاہور)، ۱۴
لاہور ریڈیو اسٹیشن، ۱۱۰
لائیڈن (یونیورسٹی)، ۱۵۶
مرے کالج، ۱۹۲
مطبع زہرہ ایران، ۵۹
ملک عبدالعزیز یونیورسٹی، ۵۷
موتمر عالم اسلامی پاکستان، ۱۴۱
میونخ یونیورسٹی، ۴۹، ۹۶
ہمدرد یونیورسٹی، ۱۲

مقامات

آئرلینڈ، ۱۷
اٹلی، ۱۴
اڑیسہ، ۷۳

اسپین، ۱۱۰، ۱۴۵
افریقہ، ۱۷۳
افغانستان، ۲۰، ۴۸، ۸۸، ۱۴۵
امروہہ، ۱۱
انارکلی، ۱۱
انبالہ، ۱۶۱
انڈونیشیا، ۷۴
انگورہ، ۱۱۰
اودھ، ۳۲، ۷۵
ایران، ۱۳، ۳۳، ۳۸، ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۶۴، ۶۹، ۷۸، ۸۸، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۷۶
ایشیا، ۱۰۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۷۸، ۱۸۴
ایشیائے کوچک، ۴۸، ۵۲
بازارِ حکیماں، ۱۱
بالاکوٹ، ۷۵
بخارا، ۴۱
برصغیر، ۹، ۱۰، ۱۳ تا ۱۷، ۱۹، ۲۹، ۳۱ تا ۳۲، ۴۸، ۵۳، ۵۴، ۶۷، ۶۹، ۷۳، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۴ تا ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۱
برطانوی ہند، ۷۳، ۱۰۴، ۱۶۷، ۱۷۱
برطانیہ، ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۸۹، ۹۲، ۱۳۹، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۹
بصرہ، ۵۹
بغداد، ۵۹
بلخ، ۵۲
بلوچستان، ۱۳، ۷۵، ۱۶۱، ۱۷۳
بمبئی، ۱۴، ۱۷۳
بنگال، ۷۳، ۷۵
بوشہر، ۵۳
بہار، ۱۶، ۷۳، ۷۵، ۱۰۴، ۱۷۱، ۱۷۲
بھاٹی گیٹ، ۱۱
بھوپال، ۱۴۵
بیضا، ۵۹
پاکستان، ۹، ۱۴۴
پنجاب، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۹، ۷۳، ۷۵، ۱۰۱، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۷۱، ۱۷۲
پیرس، ۹۴
ترکی، ۱۵، ۳۴، ۳۵، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، تا ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۷۶
تہران، ۱۱۴
جاپان، ۱۶، ۱۰۷
جامع مسجد دہلی، ۷۵
جاوید منزل، ۱۱
جرمنی، ۱۵، ۹۵، ۱۰۱، ۱۸۹
چین، ۵۹
حجاز، ۱۲۸
حیدرآباد دکن، ۱۹۰، ۱۹۲
خراسان، ۴۱
درۂ دانیال، ۱۵
دہلی، ۷۳، ۱۲۹، ۱۴۴، ۱۸۴، ۱۸۵
دوآبہ گنگ و جمن، ۱۰۱
ڈینیوب (دریا)، ۱۰۲
راس کماری، ۱۰۳
رائن (دریا)، ۱۰۲

رائے بریلی، ۷۵
روس، ۱۵، ۱۶، ۱۰۷
رے، ۴۱
سرحد (صوبہ)، ۱۳، ۷۳، ۷۵، ۱۶۱، ۱۶۹، ۱۷۳
سمرقند، ۴۱
سندھ، ۱۴، ۱۶۱، ۱۷۳
سیالکوٹ، ۱۳، ۳۰، ۱۹۲
شرق اوسط، ۱۵
شمالی ہند، ۳۲، ۳۳، ۵۳، ۷۳، ۷۴، ۱۰۴، ۱۶۲، ۱۸۳
شیراز، ۷۸
طرابلس، ۱۴
عثمانستان، ۲۱
عجم، ۱۰۸، ۱۰۹
عراق، ۱۷۳
عرب، ۱۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۷۳
علی گڑھ، ۱۰۷
فارس، ۵۹
فرانس، ۱۴۵
فلسطین، ۸۷، ۱۰۳، ۱۸۳
فیصل آباد، ۱۸۴، ۱۸۵
قسطنطنیہ، ۱۵
قندھار، ۴۱
قونیہ، ۵۲
کاشغر، ۷۴
کراچی، ۱۲، ۱۴، ۱۴۴، ۱۷۳
کلکتہ، ۷۳
کوفہ، ۵۹
کریمیا، ۸۹
لاہور، ۱۳، ۱۴، ۱۷۹، ۱۸۲
لبنان، ۸۶
لندن، ۱۰۳، ۱۳۳، ۱۷۴
لنڈی کوتل، ۱۰۳
ماسکو، ۵۳
مدینہ، ۱۳۰
مراکش، ۷۴
مسلم ایشیا، ۱۸۴
مشرقِ وسطیٰ، ۱۵۹
مشرقی ایشیائے کوچک، ۱۵
مصر، ۸۸، ۹۴، ۱۰۳، ۱۷۳
مغربی ایشیا، ۱۵۹، ۱۸۷
مکہ، ۵۷، ۱۳۰
میکلوڈ روڈ، ۱۱
نیپال، ۱۶۲
نیشاپور، ۴۱
واسط، ۵۹
وسطی ایشیا، ۱۳، ۳۸، ۴۸، ۵۹، ۱۷۳
وسطی ہند، ۷۳
ویانا، ۵۳
ہالینڈ، ۱۵۶، ۱۸۹
ہرات، ۴۱، ۵۳
ہندوستان، ۵، ۱۳، ۱۶، ۲۱، ۲۹، ۳۰، ۵۲، ۷۴، ۸۸، ۹۲،
۱۰۱ تا ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۳۷، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸ تا
۱۷۱، ۱۷۳ تا ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۲ تا ۱۸۴، ۱۸۸
یوپی، ۷۳

یورپ، ۳۵، ۴۱، ۵۳، ۷۷، ۷۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۳۶، ۱۵۴
، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۷۶
یونان، ۱۵، ۸۷، ۱۲۹

اہم واقعات

آل پارٹیز مسلم کانفرنس (دہلی)، ۱۴۵، ۱۶۱
آئین (۱۹۳۵ء)، ۱۶، ۲۱
اعلانِ بالفور، ۸۶
انقلاب (۱۸۵۷ء)، ۱۴، ۷۳، ۸۹
ایرانی انقلاب، ۱۱۲، ۱۱۹
برے کمیٹی کی سفارشات، ۱۷۳
پہلی صلیبی جنگ، ۸۶
ترکی کا انقلاب، ۱۱۹
جنگ بلقان، ۱۴
جنگ پلاسی، ۳۲
جنگِ عظیم اول، ۱۵، ۸۹، ۹۲، ۱۶۲
حملۂ مغول، ۱۲۲
خطبۂ الٰہ آباد (۱۹۳۰ء)، ۹، ۱۶، ۲۱، ۵۳، ۹۹، ۱۴۷،
۱۵۳
خطبۂ علی گڑھ، ۱۱۰
خطبۂ مدراس، ۱۱۰
راؤنڈ ٹیبل کانفرنس، ۱۶، ۱۰۳، ۱۴۵، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۴
روسی انقلاب، ۱۵، ۹۶، ۱۱۲
سائمن رپورٹ، ۱۶۳ تا ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۴
سائمن کمیشن، ۱۶، ۱۹، ۱۴۵
سول رائٹس ایکٹ (۱۹۶۴ء)، ۱۷
صلیبی جنگیں، ۳۴، ۴۱
قراردادِ دہلی، ۱۷۶
قراردادِ لاہور (۱۹۴۰ء)، ۹، ۲۲
کمیونل ایوارڈ، ۱۶
مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات، ۱۶
مسئلہ خلافت، ۱۵
مغل حملے، ۳۴
منٹو مارلے اصلاحات، ۱۶
میثاقِ لکھنؤ، ۱۷۱، ۱۷۲
نہرو رپورٹ، ۱۴۵، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۰

متفرق

آٹھویں صدی، ۴۴
ابلیس، ۴۰ تا ۴۲، ۵۱، ۶۱، ۶۲
اٹھارویں صدی، ۱۸، ۲۵، ۳۱ تا ۳۳، ۱۲۹
اسکین کمیٹی، ۱۶۹
اسلامی ہجری کیلنڈر، ۳۰
اکیسویں صدی، ۱۱۷
اللہ تعالیٰ، ۲۷، ۱۱۱، ۱۳۱، ۱۴۶
انجیل یوحنا، ۱۸۷
انیسویں صدی، ۱۱، ۱۵، ۱۹، ۵۳، ۶۲، ۶۴، ۹۶، ۱۰۱،
۱۰۲، ۱۱۰، ۱۸۶
ایرانی آئین (۱۹۰۶ء)، ۱۳۱ تا ۱۳۳، ۱۴۷
برطانوی پارلیمنٹ، ۵، ۱۷
بیسویں صدی، ۵، ۱۹، ۹۵
پاکستان اسکیم، ۲۱، ۱۴۷، ۱۸۰
جاپانی معیشت، ۱۰۷
چودہویں صدی، ۱۸۷

حکمائے انگلستان،۱۸۹
دیسی ریاستیں،۱۶۷
ریاضیات،۱۸۹
زمزم،۲۴
سامراجی معیشت،۱۲۱
سینٹ جون آف دی کراس،۵۰
شاہی کمیشن،۱۶۴،۱۶۸،۱۶۹،۱۷۳
فیوڈل ازم،۴۱
قرآن (شریف)، ۲۴، ۴۸، ۶۵، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۳۱،
۱۳۵،۱۵۸،۱۷۶،۱۷۹،۱۸۷
قرونِ وسطیٰ،۱۵۵
کُل ہندوفاق،۱۶۵تا۱۶۷
کلیسائی رومن کیتھولک،۶۰
گوسفندانِ قدیم،۲۶،۴۱
گیتا،۱۸۷
مجدّد الفِ ثانی اور آج کے چیلنج (سیمینار)،۲۹
مستشرقین،۸۷تا۸۹
مستشرقین اور اسلام (سیمینار منعقدہ لکھنؤ)،۸۸
مسلم نشاۃِ الثانیہ،۵
مشرق،۵،۱۸،۱۱۶،۱۷۸،۱۸۶،۱۸۸
معاشیات،۱۰۱
مغرب، ۵،۶،۸۳، ۸۸، ۱۰۶، ۱۱۶،۱۲۰، ۱۲۱،۱۵۱،
۱۸۹
ملتِ مسلمہ،۲۳،۵۴،۷۵،۹۳،۹۹،۱۲۷،۱۳۰،۱۳۶،
۱۴۳،۱۵۱،۱۵۶،۱۷۸،۱۹۱
نہرو کمیٹی،۱۶۱
ہندو حکماء،۱۸۷،۱۸۸
ہندوستانی بینکاری کی تحقیقاتی کمیٹی،۱۶۲
ہندوستانی معیشت،۱۰۷
Megna Carta، 41

پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی کی اردو اور انگریزی مطبوعات

نام کتاب	مصنف/مرتب	قیمت
پاکستانی معاشرہ اور ادب	مرتبین: ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری، احمد سلیم	۱۰۰روپے
اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید	مرتب ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری	۱۵۰روپے
پاکستان میں اردو افسانے کے پچاس سال	شہزاد منظر	۲۵۰روپے
پاکستانیات جلد نمبر۱	مرتبین: ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری، محمد علی صدیقی	۱۰۰روپے
پاکستانیات جلد نمبر۲	مرتب: ڈاکٹر سید جعفر احمد	۲۰۰روپے
کراچی کے ادبی رسائل	عظمیٰ فرخ	۱۵۰روپے
جمیل الدین عالی کی تحریروں میں پاکستانیت	مہر النساء عزیز	۱۵۰روپے
فیض احمد فیض کی صحافت	سیدہ برجیس بانو	۱۵۰روپے
پروفیسر آفاق صدیقی اور سندھی ادب	مرتبین: حبیب الرحمن، مہر النساء عزیز	۱۵۰روپے
حسرت کی سیاست	تحقیق وتالیف: احمد سلیم	۴۰۰روپے
تلاشِ اقبال	ڈاکٹر محمد علی صدیقی	۲۰۰روپے

Pakistan's Relations with the Soviet Union (1947-1979) Constraints and Compulsions
by Mahmoob A. Popatia, Rs.85/-

Pakistan Study Centre Research Series Vol. 1, **Rs.110/-**

Federalism in Pakistan: A Constitutional Study
by Syed Jaffar Ahmed, Rs.120/-

Pak-Afghan Discord: A Historical Perspective Documents (1855-1979)
Edited by Mehrunnisa Ali, Rs.450/-

Liaquat Ali Khan and the Freedom Movement
by Muhammad Reza Kazimi, Rs.450/-

Jinnah-Liaquat Correspondence, 1936-47
Compiled by Muhammad Reza Kazimi